

Edistyksen ja rappion välissä

Hesiodoksen myytti viidestä ihmisheimosta (Ἔργα καὶ ἡμέραι 109–200)

Lassi Johannes Jakola

Helsingin yliopisto

Humanistinen tiedekunta

Kreikan kieli ja kirjallisuus

Pro gradu -tutkielma

Maaliskuu 2014

οἷη περ φύλλων γενεὴ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη
τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη·
ὥς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει.

Ilias 6.147–9

Sisällysluettelo

1. Johdannoksi: edistys, taantumus, antiikin aatemaailma.....	1
2. Hesiodos ja <i>Työt ja päivät</i> : runoelman rakenne ja ohjelma.....	5
2.1. Hesiodos osana eepisen runouden perinnettä.....	5
2.2. <i>Töiden ja päivien</i> sisältö ja sen rakenteen ongelma	11
2.3. <i>Töiden ja päivien</i> ohjelma: ihminen, hänen elämismaailmansa ja hyvän elämän saavuttaminen	17
2.4. Hesiodos työssään: <i>Töiden ja päivien</i> rakentumisesta	24
3. Hesiodoksen myytti viidestä ihmisheimosta (<i>Työt ja päivät</i> 109–200)	33
3.1. Myytin lyhyt esittely	33
3.2. Myytin yleiskatsauksellinen esittely (<i>Taulukko 1</i>)	35
3.3. Tulkintaongelmia ja silmiinpistävyksiä: myytin <i>logiikan</i> ongelma	38
3.4. Eräitä tulkintaehdotuksia	40
3.4.1. Analyttiset lähestymistavat	41
3.4.2. Temaattisia avaimia etsivät tulkinnat.....	44
3.4.3. Myyttiteoreettiset lähestymistavat	45
3.5. Suuntaviivoja tulkintaan.....	50
4. Ehdotus myytin tulkinnaksi	56
4.1. Myytin jakaminen kontrastiiviseen ja historialliseen osaan	56
4.1.1. Kultaisen ja hopeisen ihmisheimon yhteenkuuluvuudesta	56
4.1.2. Pronssinen heimo, heerokset ja rautaiset ihmiset: historiallinen myytti	64
4.2. Historiallinen myytti ja inhimillisen tulevaisuuden avoimuus.....	67
4.3. Myytin yleisestä merkityksestä: inhimillisen elämän reunaehdot	75
4.4. Kontekstualisointiyritys: myytti osana <i>Töiden ja päivien</i> ohjelmaa	77
4.4.1. Myytti Prometheuksesta ja Pandorasta (<i>T&P</i> 42–105) ja ihmisheimomyytin johdanto (<i>T&P</i> 106–108).....	78
4.4.2. Ihmisheimomyytti ja <i>dikeen</i> ja <i>hybriksen</i> yhteisöt (<i>T&P</i> 213–285)	82
4.5. Myyttistä perinnettä muokkaamassa: spekulatiivinen hypoteesi	86
5. Lopuksi: Hesiodoksen saavutuksesta	89
Kirjallisuusluettelo	93
Liite 1: <i>Työt ja päivät</i> 106–200: teksti ja käännös	

1. Johdannoksi: edistys, taantumus, antiikin aatemaailma¹

Suomalainen filosofi Georg Henrik von Wright ihmettelee eräässä myöhemmässä esseessään ”Edistyksen myytti – puheenvuoro keskusteluun modernista”, että vastakohtana modernille länsimaiselle kulttuurille, jota luonnehtii usko historialliseen edistykseen ja aina parempaan tulevaisuuteen, voidaan kreikkalais-roomalaisen ja juutalais-kristillisen kulttuurin – länsimaisen kulttuurin kahden merkittävimmän historiallisen edeltäjän – katsoa pikemminkin ”jakaneen implisiittisen uskon maailman huonontumiseen”. Hänen mukaansa antiikin maailman ”näkemystä historiasta hallitsi näin ollen pessimistinen sävy.” (von Wright 1999, 245–246.)

On epäilemättä totta, että niin kreikkalaisesta kuin roomalaisestakin kirjallisuudesta on löydettävissä monia kirjallisia esityksiä, tarinoita ja myyttejä, jotka tuntuvat ensi silmäyksellä tukevan von Wrightin luonnostelemaa kuvaa antiikin maailman historiakäsityksestä. Von Wright viittaa itse Platonin *Valtion* kahdeksanteen ja yhdeksänteen kirjaan, joissa kuulemme Sokrateen kertomana eräänlaisen valtiomuotojen kehityshistorian. Sokrateen esitys kuvaa valtion hallintomuotojen ja sosiaalisen järjestyksen historiallisen kehityksen asteittaisena huonontumisena parhaasta mahdollisesta muodosta – Platonin teoksessaan esittämästä ideaalisesta valtiosta – erinäisten väliaskelten (*timokratian* ja *demokratian*) kautta kohti huonointa valtiomuotoa: *tyranniaa*. Kehitystä luonnehtii alkuperäisen (Platonin mukaan) oikeudenmukaisen valtiomuodon asteittainen muuntuminen tyranniaksi, joka perustuu pelkkään raakaan voimankäyttöön.

Toinen von Wrightin esseessään mainitsema esimerkki on antiikin kirjallisuudessa ja mytologiassa toistunut tarina ihmiskunnan varhaisvaiheisiin sijoittuvasta, menneestä kulta-ajasta, joka ajoittautuu Zeuksen edeltäjän Kronoksen (lat. *Saturnus*) valtakauteen. Tämä teema ilmenee niin kreikkalaisessa kuin roomalaisessa kirjallisuudessa mitä moninaisimmissa muodoissa ja variaatioissa.² Aivan erityiseen, myös poliittisen historian kannalta mielenkiintoiseen rooliin se näyttää nousevan Roomassa varhaisella keisariajalla, jolloin Vergilius runoilee Aeneis-epoksensa kuudennen kirjan

¹ Käsitteellinen selvennys: kun tässä kirjoitelmassa käytetään sanaa *kehitys* ilman lisämääreitä, käytetään sitä neutraalissa merkityksessä eli ottamatta kantaa siihen, onko kehityksen suunta negatiivinen vai positiivinen. Sen sijaan *edistys* viittaa positiiviseen kehitykseen huonommasta tilasta kohti parempaa; *taantumus* ja *rappeutuminen* negatiiviseen kehitykseen paremmasta kohti huonompaa.

² Aiheen eri variaatioista antiikin kirjallisuudessa kts. Kubusch (1986).

loppupuolella kultaisen kauden (*lat. aurea saecula*) palaamisesta Caesar Augustuksen valtaannousun myötä:³

Hic vir, hic est, tibi quem promitti saepius audis,
Augustus Caesar, Divi genus, aurea condet
saecula qui rursus Latio regnata per arva
Saturno quondam, super et Garamantas et Indos
proferet imperium [...] (*Aen.* 6. 791–795.)

Tässä on se mies, jonka kuulet usein sinulle luvattavan,
Augustus Caesar, jumalan jälkeläinen, hän perustaa
uudelleen kulta-ajan Latiumiin, Saturnuksen
muinoin hallitsemille pelloille, ja laajentaa valtakunnan
yli Garamanttien ja intialaisten.⁴

Myyttiin kulta-ajasta liittyy monissa versioissa myös idea muista, sitä seuranneista aikakausista. Niinpä monet hellenistisen ja roomalaisen ajan runoilijat lauloivat ihmiskunnan historian alkuvaiheeseen liittyvän kultaisen aikakauden ohella myös sitä seuraavista, tyypillisesti erilaisten metallien mukaan nimetyistä aikakausista, joista kukin on edeltäjäänsä huonompi. Niinpä Ovidius – Vergiliuksen hieman nuorempi aikalainen – kertoo meille *Metamorfooseissaan* (1, 89–150) neljästä aikakaudesta (*lat. aetas*) – kultaisesta, hopeisesta, pronssisesta ja rautaisesta – tavalla, jossa jokainen aikakausi on edeltäjäänsä huonompi, ja joissa eri aikakausien ihmiset ovat toisilleen geneettisesti sukua alenevassa (ja rappeutuvassa) linjassa. Jo muutamaa vuosisataa aiemmin kirjoitti hellenistinen runoilija Aratos teoksensa Φαινόμενα säkeissä 100–136 kolmesta ihmisheimosta (kr. γένη): kultaisesta, hopeisesta ja pronssisesta. Aratos kertoo meille kuinka (runoilijan personifioima) Oikeudenmukaisuus (kr. Δίκη) etääntyy asteittain ihmisistä: hyvien kultaisten ihmisten aikakautena se elää vielä yhdessä ihmisten kanssa; hopeisten ihmisten – kultaisten ihmisten jälkeläisten – aikana se ottaa hiljalleen etäisyyttä ihmisiin, vaikka eläkin edelleen maan päällä, kaukana vuoristossa; pronssisten ihmisten aikana se jättää vihdoinkin maailman ja ihmiset oman onnensa nojaan.

Nämä antiikin aikaiset myytit kertovat meille selvin sanoin, että antiikin aatemaailmassa kehityspessimistiset, myytin asuun puetut käsitykset inhimillisestä historiasta olivat

³ Vergiliuksen versiolle myytistä näyttää olevan erityistä se, että sen mukaan kultainen aikakausi voi todellakin palata; tämä ulottuvuus puuttuu Vergiliusta tutkineen Johnstonin (1980, 8) mukaan myytin aikaisemmista versioista.

⁴ Tästä käännöksestä kiitos kuuluu ystävälleni FM Janne Hoville, joka ystävällisesti tarjosi proosakäännöksensä käytettäväkseni tätä työtä varten.

suosittuja ja niitä kerrottiin aina uudelleen hieman uusissa muodoissa. Tästä huolimatta olisi harhaanjohtavaa väittää, että tällainen kehitysoptimismi luonnehtisi antiikin ajattelua *yleisesti* ja *poikkeuksetta* – meidän tarvitsee vain muistuttaa itseämme esimerkiksi sofistit Protagoraan edustamasta kasvatusoptimismista, minkä valossa inhimillinen historia näyttäytyy pikemminkin edistyvänä prosessina.⁵ Protagoras ei ole ainoa antiikkinen kehitysoptimistisen kannan edustaja. Itse asiassa myös edellä lainaamamme kulta-ajan idealla leikkivä Vergilius tuntuu hyväksyvän mahdollisuuden, että uusi Saturnus voi vielä kerran tuoda mukanaan takaisin menetetyn *saecula aurean*.⁶

On ehkä erityisen kiinnostavaa, että se kreikkalainen kirjailija, joka ensimmäisenä saattoi myytin kulta-ajasta ja muista historiallisista ihmisheimosta kirjalliseen muotoon – ja toimi Westin (1978, 177) mukaan varhaisimpana ja ainoana kirjallisena lähteenä myytin myöhemmille versioille – tuntuu suhtautuvan kysymykseen historiallisen kehityksen suunnasta seuraajiaan huomattavan paljon ambivalentimmin. Tämä kirjailija on Hesiodos, ja säkeet, joissa myytti esitetään – ensimmäistä kertaa länsimaisen kirjallisuuden historiassa – löytyvät hänen erikoisen runoteoksensa *Työt ja päivät* (kr. Ἔργα καὶ ἡμέραι) alkupuolelta (säkeet 109–200). Nämä säkeet, joissa Hesiodos kertoo myytin viidestä ihmisheimosta (kr. γένη) – kultaisesta, hopeisesta, pronssisesta, heerosten heimosta ja rautaisesta heimosta – ovat myös tämän pro gradu –tutkielman polttopisteessä.

Oma tulkintaehdotukseni on pähkinänkuoressa seuraava: Hesiodoksen teoksen kontekstissa ihmisheimomyyttiä ei käytetä luonnostelevaan kuvaa maailmasta, joka on tuomittu alituisesti rappeutumaan. Pikemminkin runoilija tematisoi myytin avulla inhimillisen elämän reunaehtoja ja maailmamme tulevaisuuden ja historiallisen kehityksen *avointa* luonnetta. Samalla Hesiodos antaa ambivalentin kuvan ihmiskunnan historiallisen kehityksen suunnasta: hän ei sulje pois mahdollisuutta, että kehitys voi kääntyä myös parempaan päin, vaikka – pessimistisenä sieluna – pitääkin moista käännettä epätodennäköisenä. Tämän lisäksi myytti liittyy *Töiden ja päivien* laajemmassa kontekstissa kirjoittajan pyrkimykseen usuttaa lukijaansa – tai ehkäpä

⁵ Katso esim. Platon, *Prot.* 320–; hyvän yleisen keskustelun Protagoraasta ja ideoista maailmanhistoriallisesta kehityksestä 5. vuosisadalla jaa. tarjoaa W. K. C. Guthrie (1971, Chapter 4). Tämän tutkielman kannalta olennainen on Juha Sihvolan Hesiodosta ja Protagorasta käsittelevä väitöskirja *Decay, Progress, the Good Life?* vuodelta 1989.

⁶ Itse asiassahan Vergilius ei pelkästään hyväksy tätä mahdollisuutta, vaan pitää sen toteutumista historiallisena tosiasiana.

Hesiodoksen maailmaan paremmin sopivasti: kuulijaansa – omaksumaan sellainen elämäntapa, joka Hesiodoksen mukaan tarjoaa ainoan mahdollisen tien kohti parempaa tulevaisuutta. Hesiodokselle tämä tie koostuu ennen kaikkea *työnteosta* ja *oikeudenmukaisesta* elämästä.

Tämän tulkinnan mukaan ihmisheimomyytillä on osana *Töiden ja päivien* kokonaisuutta tietty erityinen rooli. Tarkoitukseni on analysoida tätä roolia kahdella eri tasolla: myytin esittelyn, käännöksen, ongelmanasettelun ja lyhyen kirjallisuuskatsauksen (luku 3) jälkeen pureudun ihmisheimomyyttiin ja sen rakenteeseen a) tekstuaalisen analyysin avulla ja b) yrittämällä kontekstualisoida myytin osaksi runon kokonaisuutta (luku 4). Työni lopulla palaamme vielä antiikin maailman ajatuksiin historiallisesta kehityksestä ja sen suunnasta Hesiodoksen perspektiivistä käsin. Koska koko analyysini kuitenkin perustuu tietylle käsitykselle tavasta, jolla Hesiodos on työskennellyt hänen käytössään olevan myytti- ja runoaineksen parissa, ja siitä, mihin hän on teoksellaan pyrkinyt, on aiheellista aloittaa tämä tutkielma esittelemällä lyhyesti runoteoksen sisältöä ja käsittelemällä sen rakenteeseen ja rakentumiseen liittyviä kysymyksiä (luku 2). Siispä ensimmäiset kysymykset, joihin tässä tutkielmassa lähdemme etsimään vastausta, kuuluvat seuraavasti: kuka oli Hesiodos, ja millainen on laadultaan hänen runoelmansa *Työt ja päivät*?

2. Hesiodos ja *Työt ja päivät*: runoelman rakenne ja ohjelma

2.1. Hesiodos osana eepin runouden perinnettä

Eräässä varsin tunnetussa kohdassa *Historiateostaan* (2.53) Herodotos painottaa Homeroksen ja Hesiodoksen merkittävää roolia kreikkalaisten jumalkäsityksen ja teologisen ajattelun muokkaajina. Hänen mukaansa nimittäin vasta Homeros ja Hesiodos

ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας
διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημῆναντες.

laativat kreikkalaisille jumalten sukuun, antoivat jumalille heille ominaiset nimitykset, jakoivat kunnia-asemat ja taidot, ja kuvailivat heidän ulkomuotonsa.⁷

Nykyperspektiivistä käsin lienee oikeutettua kiistää Herodotoksen eksplisiittinen väite Hesiodoksen ja Homeroksen roolista kreikkalaisen teologian isinä – molemmat ammensivat näet epäilemättä jo olemassa olevista perinteistä eivätkä suinkaan luoneet teoksiaan tyhjästä. Siitä huolimatta voi olla, että Hesiodoksen *Theogonia* yhdisti ensimmäistä kertaa samaan runoelmaan laajemman paljouden irrallisia jumalten genealogiaan liittyviä tarinoita. Joka tapauksessa Herodotoksen toteamus kertoo paljon siitä kunnioituksesta ja arvonnasta, jota nämä kaksi varhaista kreikkalaista runoilijaa saivat osakseen jo 400-luvulla eaa.: Homeroksen *Ilias* ja *Odyseia* muodostivat tärkeän osan perinteistä ateenalaista kasvatusjärjestelmää, ja runonlausuntaan erikoistuneet *rapsodit* resiteerasivat niitä julkisissa tilaisuuksissa ja kilpailuissa.⁸ Niinpä Homeroksen runous muodosti tärkeän osan elävää klassisen kauden Ateenan arkipäivää. Myös Hesiodoksen töitä – ennen kaikkea *Theogoniaa* ja *Töitä ja päiviä* – luettiin ahkerasti. Tästä todisteena löydämme esimerkiksi Platonilta lukuisia sitaatteja, jotka osoittavat perehtyneisyyttä molempien teosten sisältöön.⁹

⁷ Kaikki tässä kirjoituksessa käyttämäni käännökset ovat omiani, jos en muuta mainitse. Hesiodoksen tekstin käännöksessä olen pyrkinyt pikemminkin luettavuuteen kuin runolliseen ilmaisuun.

⁸ Kreikan kasvatusperinteessä kts. Marrou (1956). *Valtiossa* Platon (*Pol.*, 606e) mainitsee, että Homerosta nimitettiin Kreikan kasvattajaksi. Dialogissa *Ion* Platon taas kuvailee ammattimaisen rapsodi Ionin ja Sokrateen välistä keskustelua. Ksenofonin *Symposionissa* (3.6) esiintyvä hahmo Nikeratos taas mainitsee käyvänsä kuuntelemaan rapsodiä esityksiä miltei joka päivä: tästä voitaneen päätellä, että esityksiä oli tarjolla niille, jotka niitä halusivat kuunnella.

⁹ Esimerkiksi Platonin *Valtiosta* käy ilmi, että Platon oli hyvin selvillä niin *Theogonian* kuin *Töiden ja päivien* sisällöstäkin (viittaus *Theogoniaan* 377d–378c; *Töiden ja päivien* ihmisheimomyyttiin 546d–547a). Hesiodokselta peräisin olevan materiaalin käytöstä Platonilla on hiljattain ilmestynyt myös mielenkiintoinen artikkelikokoelma *Plato and Hesiod* (Boys-Stones & Haubold 2009). Teokseen sisältyvä

Myös meille Homeros ja Hesiodos muodostavat tärkeän alkupisteen: heidän nimissään kulkevat runoteokset ovat varhaisimpia länsimaisen kirjallisuushistorian teoksia, jotka ovat säilyneet meidän päiviimme suoran käsikirjoitustradition kautta. Ne ovat runoelmia mielenkiintoiselta siirtymäkaudelta, jossa siirryttiin hiljalleen vuosisataisesta runonlaulantaperinteestä, jossa runoelmia sepitettiin ja esitettiin suullisesti, kirjalliseen ilmaisuun ja runojen materiaalin kirjalliseen työstämiseen.¹⁰ Nykyarvioiden mukaan ovat runoilijoista molemmat ajoitettavissa noin vuoden 700 eaa. paikkeille, vaikka poikkeaviakin arvioita esiintyy – ja asian monimutkaisen luonteen huomioon ottaen on varmasti myös jatkossa esiintyvä.¹¹ Jo antiikin ajoista asti lukijoita askarruttaneeseen kysymykseen runoteosten (ja runoilijoiden?) välisestä ajallisesta järjestyksestä (tai samanaikaisuudesta) ei myöskään ole löytynyt yksiselitteistä vastausta.¹² Martin West

Glenn Mostin (2009) artikkeli ”Plato's Hesiod: An acquired taste?” sisältää luettelon Platonin Hesiodos-sitaateista.

¹⁰ vrt. esim. West 1966, 40–41, Most (2006, xx) ja Walcott (1961, 1), joka toteaa, että ”poems, as we possess them, must be related in some way or other to this knowledge of writing and its increasing use”. Homerostutkimuksessa kysymys runoteosten suullisesta vs. kirjallisesta luonteesta on aiheuttanut paljon keskustelua, eikä asiassa tunnuta vieläkään päässeen yksimielisyyteen. Historiallisesti kysymys liittyy kiinteästi myös nk. *homeeriseen kysymykseen*, eli kysymykseen, onko jokin Homeroksen nimissä kulkeva teos todella yhden runoilijan, Homeroksen, laatima. Antiikin aikana teoksia tunnuttiin pitävän yhden ihmisen, Homeroksen, kirjoittamina (=unitaristinen *positio*). 1700-luvun loppupuolella esitettiin hypoteesi, jonka mukaan runoelmat ovat syntyneet jo ennen kirjoitustaidon saapumista Kreikkaan, ja että ne on vasta myöhemmin – ehkäpä Peisistratoksen aikana – saatettu kirjalliseen asuun ja tuotu yhteen: niinpä ne sisältävät eri kerrostumia, joista osa on vasta myöhempien editoreiden tuottamia (=analyttinen *positio*). 1900-luvun alkupuolella suullista runonlaulantaperinnettä tutkinut Milman Parry ja hänen oppilaansa Albert Lordin tutkimusten valossa näyttää aivan mahdolliselta, että niinkin mittavia runoteoksia kuin *Ilias* ja *Odyssia* on voitu sepittää myös ilman kirjallisia välineitä. Tämän nk. *suullisen teorian* (*oral theory*) mukaan runot ovat syntyneet osana hyvin rikasta suullista perinnettä, jonka kieltä luonnehtii erilaisten toistuvien formuloiden ja vakiintuneiden ilmaisutapojen rikkaus; tämän teorian kannattajien mukaan on mahdollista, että runot saivat kirjallisen muodon vasta paljon myöhemmin; ehkä vasta klassisella kaudella. Runojen oraalinen tausta ei kuitenkaan sulje pois kirjoituksen käyttöä: viime aikoina on taas vahvistunut käsitys, jonka mukaan teosten sepittämisessä on käytetty hyväksi myös kirjallisia välineitä (mm. Walcott 1961, West 1966, 1978 ja 2011, Most 2006, xix–xxii, Szlezák 2012). Nykykeskustelua hallitseekin *suullisen teorian* ja *kirjallisen* position vastakkainasettelu. Tuoreen esittelyn homerostutkimuksen historiaan tarjoaa Nesselrath (2011), kts. myös Lesky 1971 (50–59).

¹¹ Herodotos (2.53) arvelee Homeroksen ja Hesiodoksen vaikuttaneen ”ei enempää kuin” 400 vuotta ennen omaa aikaansa – eli ei aiemmin kuin 850 eaa.

¹² Tuoreessa tutkimuksessa pidetään Hesiodosta tyypillisesti hieman Homerosta myöhempanä; vrt. kuitenkin West 1966, 46–, jonka mukaan *Theogonia* on vanhempi kuin *Ilias* ja *Odyssia*. Koska nykytutkimuksen valossa ei ole yksiselitteistä, että Homeroksen (Hesiodoksen) nimissä kulkevat *Ilias* ja *Odyssia* (*Theogonia* ja *Työt ja päivät*) olisivat yhden ja saman runoilijan tuotteita, on hyvin mahdollista, että esimerkiksi *Ilias* on vanhempi kuin Hesiodoksen runot, mutta *Odyssia* puolestaan jälkimmäisiä tuoreempi. (vrt. Edwards 1971, 7–9.) Tämän lisäksi on myös mahdollista, että tietyn runoteoksen tietyt osat ovat myöhempiä lisäyksiä, mikä vaikeuttaa suhteellisesta ajoituksesta puhumista ennestään. Etenkin vanhempia runoteosten keskinäistä ajoitusta käsitteleviä tutkimuksia on häirinnyt teosten välisten *suorien* vaikutussuhteiden ja imitaatioiden liiallinen painottaminen: tämä lähestymistapa ignoroi sen vahvan yhteisen suullisen perinteen, josta kirjoittajat ponnistavat (c.f. Notopoulos 1960, 186–187; 1964, 21; Edwards 1971, etenkin Chapter xi). Koska meidän pääsymme käsiksi tähän perinteeseen on rajoitettu, jäävät tällaiset hesiodisen ja homeerisen korpuksen välisten suorien vaikutussuhteiden kartoittamiset

(1966) on *Theogonia* -kommentaarissaan (1966) kuitenkin esittänyt varsin uskottavalta kuulostavat raja-ehdot Hesiodoksen ajoittamiseen. Hänen tutkimuksensa valossa *terminus post quem* ajoittuu noin vuoteen 750 eaa. ja *terminus ante quem* vuoteen 650 eaa.¹³ Suuri osa myöhemmistäkin arvioista Hesiodoksen ajankohdasta asettuu juuri tälle aikavälille.

Niin Homeroksen kuin Hesiodoksenkin nimissä kulkevat runot noudattavat eepistä runomittaa (daktyylistä heksametriä). Ne on kirjoitettu epiikalle ominaisella taidekielellä, joka on saanut pääosan vaikutteistaan Joonian murteesta, mutta sisältää runsaasti suulliselle runonlaulannan perinteelle ominaisia kaavoja, toistoja ja muista murteista peräisin olevia, metrisesti sopivia ilmaisuja, jotka ovat mahdollistaneet runojen laatimisen spontaanisti ja ilman kirjallisia välineitä.¹⁴ Tämä runonlaulannan perinne edelsi ajallisesti niin Homerosta kuin Hesiodostakin, ja sen tarjoaman taustan ymmärtäminen on ensiarvoisen tärkeää varhaista eepistä runoutta tutkittaessa. Ilmeisestikin ääneen lausuttu runous näytteli kreikkalaisten elämässä huomattavan suurta roolia. Kreikkalaisen runouden suullista alkutaivalta tutkinut Notopoulos (1964) onkin todennut, että suullisessa perinteessä mitä moninaisimpia asioita voitiin käsitellä – ja käsiteltiin – eeppisen kielen puitteissa. Viitaten teemoihin, jotka esiintyvät kreikkalaisten eepisten runoilijoiden fragmenttien kokoelmassa, Notopoulos toteaa, että teemojen paljous

exhibits all facets of life – the heroic, hymnal, historical, genealogical; comedy, myth, saga; utilitarian treatises on astronomy, agriculture; and, by no means least, the mantic poetry that continued to be practiced orally at Delphi, as a formulaic analysis of surviving mantic poetry shows. (Notopoulos 1964, 42.)

väistämättä varsin spekulatiivisiksi. Joka tapauksessa ne ovat paljon harvalukuisempia kuin perinteisessä filologisessa tutkimuksessa on arveltu.

¹³ *Theogoniassa* (Th. 499) viitataan Delfoin pyhäkköön, mikä ei Westin (1966, 41) mukaan noussut arkeologisen evidenssin valossa kovin merkittävään rooliin ennen vuotta 750 eaa. West arvelee myös, että Hesiodos sijoittuu aikaan, jolloin kreikkalaiset tunsivat kirjoitustaidon; tämä sulkee pois Hesiodoksen ajoittamisen aikaan ennen 700-luvun puoliväliä. Eräät varhaisen kreikkalaisen lyriikan edustajat taas tuntuvat imitoivan Hesiodoksen säkeitä, mikä viittaa siihen, että Hesiodoksen teokset kirjoitettiin ennen vuotta 650 eaa. (*ibid.*, 40) Westin tarkempi ajoitus Hesiodokselle *Theogoniale* on 730–700 eaa.; *Töitä ja päiviä* hän pitää, kuten suuri osa tutkijoista, hieman myöhäisempänä (vrt. alaviite 21). Hän esittää myös, että *Theogonia* on vanhempi kuin kumpikaan Homeroksen eepoksista. (*Ibid.* 45.)

¹⁴ Heksametristä ennen kaikkea suulliseen perinteeseen kuuluvana taidekielenä kts. mm. Peabody (1975). Teoksensa ensimmäisessä luvussa Parryn tutkimuksista inspiroitunut Peabody (*ibid.* 3–4) esittää viisi testiä, joiden avulla hän uskoo voivansa määrittää, kuuluuko tutkittava teos suulliseen perinteeseen. Hänen tutkimuksensa on tämän työn kannalta erityisen kiinnostava sen takia, että hän on soveltanut näitä kriteerejä *Töiden ja Päivien* tutkimiseen. Hänen mukaansa se, kuten myös *Ilias* ja *Odyssia*, kuuluvat selvästi suulliseen perinteeseen.

Homeros ja Hesiodos ovat siis ainoastaan kaksi oksaa siinä paljon kattavammassa kreikkalaisen heksametrirunouden puussa, jonka rungon ja juuriston muodosti pitkä suullinen perinne. Voimme vain harmitella, että tämän puun muut oksat ovat säilyneet meille kovin fragmentaarisesti.¹⁵ Hypoteesi, että Hesiodoskin olisi oppinut eeppisen runouden kielen ja omaksunut valtaosan käsittelemästään materiaalista tästä suullisesta perinteestä – esityksiä ensin kuuntelemalla ja laatimalla sitten kokemuksen karttuessa niitä itse – pitää todennäköisesti paikkansa.¹⁶ Sikäli kuin siis viittaamme sanalla *epiikka* ensisijaisesti eeppiseen kieleen, voimme ongelmitta puhua niin Homeroksen kuin Hesiodoksenkin nimissä kulkevista teoksista *epiikkana*.¹⁷

Muiden mittapuiden valossa tarkasteltuna Hesiodoksen nimissä säilyneet teokset eroavat kuitenkin monin tavoin *Iliasta* ja *Odysseista*:

(i) Ne ovat ensinnäkin paljon lyhyempiä: kun Homeroksen molemmat eepokset käsittävät 24 laulua, kattaa *Theogonia* kokonaisuudessaan (uusimmassa Oxford-editiossa) 1022 säettä *Töiden ja päivien* jäädessä 828 säkeeseen.¹⁸ Niinpä Hesiodoksen runoelmat ovat kukin pituudeltaan suunnilleen samanmittaisia tai vähän pitempiä kuin Homeroksen eeposten pisimmät laulut.¹⁹

(ii) Runot eroavat toisistaan myös aihepiireiltään: Homeros laulaa herooiden ajan sankareista ja heidän kohtaloistaan Troijan sodassa (*Ilias*) ja sen jälkimainingeissa (*Odysseia*).²⁰ *Theogonian* aiheena on taas jumalten synty ja meidän tuntemamme

¹⁵ Samassa artikkelissa Notopoulos (1964, 20–21) listaa yhdeksän eri runouden lajia, johon on käytetty samaa suullista runokieltä: (1) Heroic epic, (2) personal epic, (3) genealogical poems, (4) hymns, (5) comic epic, (6) amoebean verse contests, (7) mantic poetry, (8) historical epic ja (9) folk songs. Tässä luokittelussa Hesiodoksen *Theogonia* asettuu ryhmään (3) ja *Työt ja päivät* ryhmään (2): jälkimmäisessä teoksessaan Hesiodos, Notopouloksen (*ibid.*) mukaan, ”dealt with himself and with contemporary problems of life at Ascrea. He hates war, yet using the same oral diction as Homer he creates a personal poem which has scarcely any connexion, outside of common formulae, with Homer.”

¹⁶ Hesiodoksen kieltä ja sen asemaa eepisessä perinteessä käsittelee Peabody (1975) ja Notopouloksen (1960 ja 1964) ohella myös Edwards (1971). Kaikkien näiden tulkitsijoiden mukaan Hesiodos kuuluu ennen kaikkea suulliseen perinteeseen. Hesiodoksen asemaa suhteessa suulliseen perinteeseen ja kirjalliseen ilmaisuun käsitellään myöhemmin tämän tutkielman kappaleessa 2.4.

¹⁷ Näin määriteltynä epiikaksi on tosin laskettava myös sellaiset myöhemmät, päämääriltään selvästi filosofiset teokset kuten Parmenideen *Olevasta*, Empedokleen *Luonnosta*, tai Lucretiuksen *De rerum natura*. Nämä teokset – toisin kuin Homeros ja Hesiodos – ovat kuitenkin selvästi ensisijaisesti kotonaan kirjallisessa kulttuurissa.

¹⁸ Dowden (1996, 48) ilmoittaa *Iliaan* kokonaismitaksi 15,693, *Odysseian* 12,110 säettä.

¹⁹ *Iliaan* pisin v. laulu kattaa 909 säettä, lyhin xix. 424 säettä; *Odysseian* pisin, xi laulu 640 säettä; lyhin v. 331. (Notopoulos 1964, 6.)

²⁰ Tämä tuntuu olleen yleisesti kaikista suosituin aihepiiri eepiselle runoudelle: tähän ns. troijalaiseen kykloksen eepoksiin kuuluivat myös *Kypria*-eepos, *Aithiopis*-eepos, *Pieni-ilias*, *Troijan tuho*, *Nostoi* ja *Telegonia*. Nämä teokset ovat kadonneet, mutta tunnemme niiden sisällön myöhempien sitaattien ja

maailman kosminen järjestys: teos kuvaa genealogisen historian ja erilaisten seuraamismyyttien avulla nykyisen maailmanjärjestyksen (Zeuksen vallan) asteittaisen vakiintumisen. *Työt ja päivät*, jota miltei poikkeuksetta pidetään *Theogoniaa* myöhemmänä runona²¹, taas kuvaa inhimillistä todellisuutta, sen reunaehdoja ja historiallista taustaa, ja kehottaa kuulijaansa työntekoon ja oikeudenmukaisuuteen. Se sisältää myös aimo joukon esim. maanviljelystä koskevia ohjeita. Tästä aihepiirien ja käsittelytavan erosta johtuen Hesiodoksen töitä on myöhemmin pyritty genrifioimaan eräänlaiseksi *esi-filosofiaksi* tai *opetusrunoudeksi* pikemminkin kuin eeppiseksi runoudeksi. Niinpä, voisi sanoa, runojen aihepiirin erilaisuudet viittaavat myös eroavuuteen runojen *funktiossa*: jos homeeriset eepokset ennen kaikkea *viihdyttävät* kuulijaansa, pyrkii Hesiodoksen *Työt ja päivät* myös tarjoamaan kuulijalleen käytännön ohjeita.

(iii) On myös mahdollista, että Hesiodoksen runot on suunnattu alkujaan eri kuulijakunnalle kuin Homeroksen eepokset. Kuulijakuntaa erottaa paitsi se triviaali tosiasia, että homeeriset eepokset syntyivät todennäköisesti eri puolella Kreikkaa kuin Boiotiasta ponnistaneen Hesiodoksen runot,²² myös se, että ne tuntuvat olevan ainakin osittain suunnattu eri yhteiskuntaluokalle: Homeroksen sankarit ovat kotonaan ennen kaikkea kreikkalaisten ruhtinaiden aatelisissa hoveissa ja niiden pidoissa kun taas *Työt ja päivät* tuntuu antavan käytännön elämän ohjeita myös aikansa boiotialaiselle maanviljelijälle.²³

tiivistemien perusteella; tuoreehko kokoelma eepisen kykloksen fragmentteja löytyy esim. Westin toimittamasta Loeb-editiosta (2003). Kyklisistä eepoksista kts. myös Hirschberger (2011).

²¹ *Työt ja päivät* tuntuu sisältävän viitteitä *Theogoniaan*. Walcot (1961, 2) on todennut, että esittäessään *Töissä ja päivissä* myytin Prometheuksesta ja Pandorasta, Hesiodos olettaa *Theogonian* version tunnetuksi; vastaavasti kertoessaan *Töiden ja päivien* alkupuolella (11–26) kahdesta riidan (kreik. ἔρις) muodosta, Hesiodos viittaa *Theogoniaansa* (Th. 225), jossa ἔρις mainitaan vain yksikössä.

²² Notopoulos (1960, 188–) arvelee, että vanha mykeneläiseltä ajalta periytyvä akhaijalainen suullinen runous jatkoi elämäänsä esigeometrisen kauden jälkeen (n. 900 eaa. eteenpäin) *kahdessa* eri perinteessä: joonialaisessa ja mannerkreikkalaisessa. Homeros kuuluisi tämän teorian mukaan joonialaiseen, Hesiodos mannerkreikkalaiseen haaraan. Jälkimmäinen haara painotti Notopouloksen mukaan heroisten tarujen ohella myös elämän käytännöllisiä ulottuvuuksia, pyrki antamaan ohjeita maanviljelyyn ja merenkäyntiin, ja suosi kataloginomaista ilmaisua. Notopouloksen tarjoama varsin laaja materiaali mannerkreikkalaisen epiikan olemassaolosta on varsin vakuuttava, mutta hän ehkä aliarvioi perinteiden välisen jatkuvan vuorovaikutuksen mahdollisuuden. Jos runonlaulajat olivat vaeltavia rapsodeja, ei ole mitään syytä olettaa, etteikö perinteiden välillä olisi ollut jatkuvaa vuorovaikutusta.

²³ Eräässä toisessa artikkelissaan Notopoulos (1964, 15) on esittänyt, että Homeroksen eeposten kaltaisten pitkien teosten – joiden esitys vie kokonaisuudessaan monta päivää – luominen ”is possible only in the leisurely life of the nobility who support the professional αἰδώς as part of their retinue; their way of life, with feasts night after night, alone makes possible the birth of a long poem presented in separate recitation of the parts.” Hän viittaa (*ibid.* 16) myös muuhun antiikin kirjalliseen materiaaliin, joiden perusteella aristokraattien illallispöydät olivat eepisen runouden esittämisen perinteinen paikka. Tämä ei tietenkään

(iv) Edellä mainittujen erottavien tekijöiden lisäksi on syytä mainita myös eräs tärkeä tyylillinen piirre, joka erottaa homeerisia ja hesiodisia runoja toisistaan. Homeroksen teoksissa runoilija itse on jatkuvasti taka-alalla eikä astu koskaan esille suoraan runon narraatiossa²⁴: keskiössä on koko ajan se, mistä runot kertovat. Toisin on asiain laita Hesiodoksen kohdalla: niin *Theogonia* kuin *Työt ja päivät*kin sisältävät lukuisia viittauksia teoksen laatijaan ensimmäisessä persoonassa. Glenn Most on tiivistänyt näiden biografisten katkelmien (*Theogonia* 22–34; *T&P* 27–41; *T&P* 633–40 ja *T&P* 646–662) sisällön seuraavalla tavalla:

The son of a poor emigrant from Asia Minor, born in Ascra, a small village of Boeotia, Hesiod was raised as a shepherd, but one day, without having had any training by human teachers, he suddenly found himself able to produce poetry. He attributed the discovery of this unexpected capability to a mystical experience in which the Muses themselves initiated him into the craft of poetry. He went on to achieve success in poetic competitions at least once, in Chalcis; unlike his father, he did not have to make his living on the high seas. He quarreled with his brother Perses about their inheritance, accusing him of laziness and injustice. (Most 2006, xii–xiii.)

Nämä viittaukset voidaan tulkita monella eri tavalla, ja niihin on syytä suhtautua varauksella. Ei ole tietenkään itsestään selvää, että ne ovat kaikki luonteeltaan *autobiografisia*, ja että olisimme oikeutettuja tekemään niistä suoria johtopäätöksiä erään Hesiodos-nimisen runoilijan elämänvaiheista, perhetaustasta tai tämän tulehtuneista perhesuhteista.²⁵ Kaikesta huolimatta on äärimmäisen merkittävää, että näiden viittausten ansiosta saamme nähdä muutaman vilauksen erään n. 700-luvulla eaa. runoutta sepittäneen henkilön elämästä. Hesiodos on niiden ansiosta länsimaisen kirjallisuushistorian ensimmäinen henkilö, joka astuu esiin omassa teoksessaan omana itsenään, ensimmäisessä persoonassa – *historiallisena* henkilönä. Aivan erityistä

sulje pois mahdollisuutta, että pienempiä teoksen osia saatettiin hyvin esittää myös vaikkapa kaupungin *agoralla*, festivaaleilla, tai runonlaulantakilpailuissa, jotka Hesiodoskin mainitsee (*ibid.*, vrt. *T&P* 654–657). Notopoulos perustaa kantansa idealla Homeroksesta suullisena kirjoittajana, joka ei käyttänyt teostensa sepittämiseen kirjoitusta. Tuoreessa tutkimuksessaan West (2011) on taas esittänyt, että *Ilias* on yhden runoilijan sepittämä teos, joka on syntynyt pitkän ajan kuluessa, joka sisältää monia revisioita ja myöhempiä lisäyksiä, ja jonka laatimiseen on käytetty kirjoitusta. Tuskin aristokraattisesta mesenaattista on westiläisittäkään toimivalle runoilijalle ollut suurta haittaa.

²⁴ Tässä on syytä painottaa sanaa *suoraan*: on esitetty, että *Odyssseian* iix kirjassa esiintyvä runonlaulaja Demodokos voisi olla eräänlainen epäsuora runonlaulajan omakuva.

²⁵ Antiikin aikana nämä biografiset hippuset tunnutaan ottaneen vastaan vailla kritiikkiä ja niiden pohjalta tunnutaan kehitellyn lyhyitä Hesiodoksen biografiota: vrt. *Vitae* Hesiodoksen Oxford-editiossa = testimoniati T1 ja T2 Mostin editiossa. Lienee syytä suhtautua terveellä skeptisyydellä esimerkiksi Hesiodoksen esittämään kuvaukseen omasta initiaatiostaan runouteen, jonka mukaan muusat opettivat hänelle runonlaulannan taidon hänen ollessa paimentamassa lampaista Helikon-vuoren rinteillä (*Theog.* 22–34.)

huomiota ansaitsee kuitenkin se tosiasia, että *Töissä ja päivissä*, jonka rakenteeseen ja sisältöön tutustumme seuraavilla sivuilla tarkemmin, tällaista autobiografista yksityiskohtaa on käytetty koko runolle rakennetta ja ykseyttä tuovan kehyskertomuksen rakentamiseen.

2.2. Töiden ja päivien sisältö ja sen rakenteen ongelma

Työt ja päivät voidaan jakaa yleisesti ottaen kolmeen pääosaan, jotka seuraavat teoksen alussa olevaa, osittain itsenäistä *prooimionia* (T&P 1–10).²⁶ Nämä ovat (A.) työtä ja oikeudenmukaisuutta ihmiselämän rajaehtoina koskeva osio (T&P 11–326), (B.) *Neuvot*-osio, joka sisältää maanviljelijän- ja merenkäyntikalenterin ynnä sekalaisia käyttäytymisohjeita) (T&P 327–693) ja (C.) *Päivät*-osio, joka koskee kullekin toiminnalle sopivia ja epäsoivia päiviä (T&P 764–825).²⁷

Tämä karkea jako ei kuitenkaan tee oikeutta teoksen moniulotteisuudelle, joten mainittujen pääosioiden lisäksi on syytä esittää myös hienovaraisempi sisällöllinen jaottelu. Tästä on hyötyä etenkin jatkossa luvussa 2.4, jossa pyrimme hahmottamaan tarkemmin tapaa, jolla runoelma on rakentunut tietyistä temaattisista peruselementeistä. Koska pyrin esittämään jaottelun mahdollisimman neutraalilla tavalla, sisältää luetteloni ainoastaan viittauksen kussakin osioissa käsiteltävään teemaan, joka antaa erottamalleni osiolle tietyn ykseyden. Tälle hienovaraisemmalle erottelulle roomalaisilla numeroilla antamani numerointi on riippumaton edellä esitetyn karkean jaottelun numeroinnista.²⁸

²⁶ Jo antiikin aikana esiintyi mielipide, jonka mukaan *prooimion* ei kuulu varsinaisesti ottaen *Töihin ja päiviin*. Pausanias (T42 = 9.31.4–5) raportoi, että Helikon-vuoren ympärillä asuvat boiotialaiset tunnustivat ainoastaan *Työt ja päivät* aidoksi Hesiodoksen teokseksi ja ”poistavat teoksesta muusille suunnatun esipuheen ja sanovat runon alkavan kodasta, jossa mainitaan riidat”. Samassa yhteydessä Pausanias kertoo boiotialaisten esitelleen ikääntynyttä lyijytaulua, johon *Työt ja päivät* oli kirjoitettu. Todettakoon, että Pausanias mainitsee myös vaihtoehtoisen näkemyksen, jonka mukaan Hesiodos kirjoitti lukuisia eri runoja.

²⁷ Tässä esitetty jaottelu ei kuitenkaan ole missään nimessä itsestään selvä; eräässä mielessä maanviljelijän kalenteri on erillinen sitä edeltävistä ja sitä seuraavista sääntökokoelmista; omaksi osiokseen sääntökokoelman erottaa mm. Schönbergerin (1996, 65–90), joka tästä johtuen jakaa runoelman (*prooimionin* jälkeen) neljään pääosaan.

²⁸ Runo on jaettavissa osiin monin eri tavoin: Nicolai 1964 (202) esittelee rinnakkain kuusi eri tapaa, jolla eri teoksen kommentoijat ovat jaotelleet sitä temaattisiin kokonaisuuksiin. Oma jaotteluni tulee lähelle Nicolain ehdottamaa, mutta hän jakaa esimerkiksi osiot (ii) ja (vi) filologisista syistä useampiin alaosioiden. Oma jaotteluni on ennen kaikkea *temaattinen*. Vedän myös siirtymän ensimmäiseen sääntöluetteloon (viii) hieman eri kohtaan kuin Nicolai; Thalmannin (1984, 57) esittämistä syistä johtuen (vrt. alaviite 46 alla).

Työt ja päivät

(i) *Prooimion* (*T&P* 1–10)

A. Työtä ja oikeudenmukaisuutta koskeva osio (*T&P* 11–326)

(ii) Perseen puhuttelu ja kaksi riidan lajia (11–41)

(iii) *Myytti*: Prometheus ja Pandora (42–105)

(iv) *Myytti*: Viisi ihmisheimoa (106–201)

(v) *Faabeli*: Haukka ja satakieli (202–212)

(vi) Dike vs. Hybris; oikeudenmukainen kaupunki, epäoikeudenmukainen kaupunki (213–285)

(vii) Persekselle suunnattu puhuttelu: kehoitus työhön ja hyveeseen; työn ylistys (286–326)

B. Neuvot (*T&P* 326–694)

(viii) 1. Sarja sääntöjä (327–382)

(ix) Johdanto teemaan maanviljelys (383–413)²⁹

(x) Syksy (414–492)

(xi) Talvi (493–563)

(xii) Kevät–Kesä (564–617)

(xiii) Merenkäyntiopas (*Nautilia*) (618–694)

(xiv) 2. Sarja sääntöjä (695–763)

C. Päivät (*T&P* 764–825)

(xv) Hyvien ja huonojen päivien luettelo (764–821)

(xvi) Päiväluettelon ja runon lopetus (822–828)

Kuten tästä yksityiskohtaisesta sisällysluettelosta käy ilmi, ei *Työt ja päivät* ole runoelma mistään *yksittäisestä* aihepiiristä. Olisi harhaanjohtavaa väittää, että se käsittelee esimerkiksi työtä tai oikeudenmukaisuutta, vaikka nämä molemmat teemat tulevat yhä

²⁹ Osiot (ix)–(xii) muodostavat yhdessä nk. *maanviljelijän kalenterin*.

uudelleen esiin sen säkeissä. Runon rakenne on itse asiassa aiheuttanut tulkitsijoille huomattavankin paljon päänvaivaa. Paitsi yhtä selkeää teemaa, siinä ei tunnu olevan myöskään yhtä selkeää rakenne-elementtiä, joka pitäisi kokonaisuuden koossa.³⁰ Niinpä Martin West luonnehtii runoelman sisäistä logiikkaa – tai ehkä pikemminkin: sen puutetta – ansiokkaan *Työt ja päivät* –kommentaarinsa alussa seuraavalla tavalla:

To anyone who expects an orderly and systematic progression of ideas, it [sc. *Työt ja päivät*] is liable to appear a bewildering text. The same themes recur several times in different places, connections between neighbouring sections are often difficult to grasp, trains of thought are interrupted by seemingly irrelevant remarks, the didactic intention is here and there suspended in favour of pure description; and taken as a whole, the variety of contents is so great that it is hardly possible to describe the subject of the poem in a single phrase. (West 1978, 41.)

Westin luonnehdinta varmastikin vangitsee hyvin monien lukijoiden ensimmäisen kokemuksen *Töiden ja päivien* äärellä. West päätyy kuitenkin pitämään runoa suurilta osin yhden ihmisen laatimana ja selittää logiikan ontuvuuden vetoamalla teoksen monipolviseen syntyhistoriaan.³¹ Kaikki eivät ole olleet yhtä optimistisia: 1800-luvulla esimerkiksi Franz Susemihl (1864/1966) päätyi pitämään koko runoa kirjavana kokoelmana eri runoilijoilta ja aikakausilta peräisin olevista irrallisista katkelmista; Wolf Aly (1913, 30) taas luonnehti vuosisata sitten *Töitä ja päiviä* ”aidoksi tilkkutäkkirunoudeksi” (saks. *echte Flickpoesie*). Seuraavilla sivuilla pyrin kuitenkin osoittamaan, että runo on paljon selkeämmin rakentunut kuin Westin luonnehdinta tai Susemihlin tuomio antavat ymmärtää.³² Runoteoksen moninaiset teemat näyttävät minusta lopulta punoutuvan erään keskeisen teeman ympärille, jonka *Töiden ja päivien* laatija näyttää valinneen runonsa keskeiseksi aiheeksi: hän näyttää nimittäin asettaneen – nähdäkseni ensimmäistä kertaa maailman kirjallisuuden historiassa – *ihmisen ja hänen elämismaailmansa* runoteoksen temaattiseen keskiöön.

Lukiessamme ja tulkitessamme miltei 3000 vuotta vanhaa runoelmaa olemme alituudessa vaarassa langeta anakronismin kavalaan ansakuoppaan: *odotamme* runon ja sen rakenteen noudattavan tiettyjä yleisiä linjoja ja periaatteita, joita pidämme loogisina ja sopivina; ja kun runo ja sen teksti ei ole odotuksiemme mukainen, joudumme

³⁰ Clay (2003, 31) mainitsee, että esimerkiksi *Theogoniassa* tällainen keskeinen rakenne-elementti on genealoginen viitekehys, joka seuraa maailmanjärjestyksen kehitystä syntymästä nykytilaan saakka.

³¹ vrt. alaviite 71 alla.

³² Tämä positio ei tietenkään ole mitenkään uusi. *Töiden ja päivien* rakenteen puolustajiin kuuluvat myös Friedländer (1913), Walcot (1961) ja Beye (1972).

hämmennyksen valtaan. Yritämme ehkä pelastaa runoilijan poistamalla teoksesta sieltä täältä säkeen tai kokonaisen osion; tai kenties hyväksymme tekstin, mutta tuomitsemme sen kirjoittajan loogiset ansiot puutteellisiksi. Pelkään, että Westkin on yllä lainaamassamme arviossa ennen kaikkea *odottanut* runolta vääriä asioita. Ennen kuin siirrymme tarkastelemaan lähemmin sitä, miten edellä mainitsemani keskustelema yhdistää *Töiden ja päivien* sisältämää kirjavaa materiaalia yhteen, on syytä kiinnittää vielä lyhyesti huomiota kahteen seikkaan, jotka kukaties auttavat meitä hahmottamaan runon rakennetta ilman vääriä ennakkoluuloja ja harhaanjohtavia odotuksia. Seikat, joihin tässä viitataan, liittyvät teosta yleisesti luonnehtivaan *parataktiseen* tyyliin ja toisaalta teoksen *genrifikaation* ongelmaan.

a. *Parataktinen tyyli*. Osaltaan Westin *Töissä ja päivissä* valitteleva selvän rakenteen puute liittyy varmastikin siihen kreikkalaista arkaaista heksametrirunoutta *yleisesti* luonnehtivaan tapaan järjestää runon materiaalia, jota Thalmann (1984) on kutsunut *parataktiseksi tyyliksi*. Tälle tyyliin on ominaista aiheiden ja teemojen *rinnastaminen* ja *esittäminen peräkkäin* sen sijaan, että niiden välisiä ajatuksellisia suhteita, hierarkioita ja loogisia seuraamuksia tuotaisiin selvästi esiin. Thalmannin mukaan parataktisessa tyyliin ”clauses in a sentence are not subordinated one to the other according to their logical relations but are strung together as coordinate and thus as equal in value and importance”. Hänen mukaansa tämä sama piirre luonnehtii myös yleisemmin niin virkkeiden välisiä suhteita laajemmissa kokonaisuuksissa kuin myös näiden laajempien kokonaisuuksien suhteita runon kokonaisuuteen. (Thalmann 1984, 4.)³³ Thalmannin mukaan parataktinen tyyli luonnehtii myös *Töiden ja päivien* rakennetta:

[T]he basic principle of composition is the juxtaposing of discrete sections. The important connections between these parts are to be found, not in the formal transitions (which are in some cases – such as line 42 – vestigial), but rather in recurrences of important ideas that are often stressed by verbal echoes. (*ibid.*, 56.)

Hyvän esimerkin näin tapahtuvasta aihepiirin vaihdoksesta tarjoaa nähdäkseni siirtymä *maanviljelijän kalenterista* (ix–xii) runon merenkäyntiä käsittelevään osioon (xiii). Hesiodoksen kuvauksen maanviljelijän vuodesta päättää kuvaus seulasten (eli Plejadien,

³³ Thalmann (1984, 34) viittaa myöhemmin myös Verdeniukseen (1960), joka on ehdottanut, että arkaaisen runouden rakennetta ohjaa ennen kaikkea ideoiden assosiaatio. C. J. Rowe (1983, 126–127) yhdistää Hesiodoksen parataktisen tyylin tämän ajattelun arkaaiseen, ”monen näkökulman” piirteeseen (engl. *feature of 'multiple approaches'*), joka sallii saman asian esittämisen monesta, keskenään ristiriidassa olevasta perspektiivistä käsin.

kr. Πληώδες) laskusta horisontin taakse. Tämä tapahtuma tuo samalla mukanaan suotuisan ajan kyntämiselle – Hesiodos käyttää toistuvasti tähtikuvioita ja niiden liikkeitä eräänlaisina koordinaatteina, joiden avulla oikea aika tiettyihin työtehtäviin voidaan määrittää. (T&P 614–617.) Mutta samalla kuin seulasten lasku päättää kuvauksen agrikulturaalisesta vuodesta, se aloittaa myös osion merenkäynnistä: seulaset vievät nimittäin mukanaan hyvän sään ja merkitsevät turvallisen purjehduskauden loppua (T&P 618–621). Tätä seulasten avulla tapahtunutta teemanvaihdosta seuraa välittömästi kuvaus veneen syystelakoinnista ja toimenpiteistä talven aikana (T&P 622–629). Niinpä Hesiodoksen kuvaus vuoden etenemisestä jatkuu maanviljelijän vuoden tultua päätökseen suoraan eteenpäin: seulasten myötä tapahtuu siirtymä uuteen aihepiiriin, merenkulkuun. Edelleen, tarkastellessamme laajemmin Hesiodoksen maanviljelijän kalenteria, huomaamme, että seulaset myös *aloittavat* kalenterin (T&P 383). Niinpä kalenteri kokonaisuudessaan muodostaa eräänlaisen *kehäkomposition*, jossa seulasten toistuminen merkitsee tietyn temaattisen kokonaisuuden alkua ja loppua, ja loppu samalla uutta alkua toiselle kokonaisuudelle. Samoin huomaamme, että molemmat kalenterit sisältävät alussa Persekselle suunnatun lyhyen puhuttelun ja jonkin verran autobiografista materiaalia.

Nykypäivän mittapuilla arvioituna *Töiden ja päivien* sisältämät siirtymät aiheesta toiseen saattavat siis vaikuttaa äkkinäisiltä. Monessa kohdassa, jossa me ehkä odottaissimme Hesiodoksen vetävän ”argumentaationsa” lankoja yhteen, hän tyytyy jättämään tämän kuulijansa tehtäväksi ja siirtyy yksinkertaisesti seuraavaan teemaan.³⁴ Mutta siirtymät eivät lähempää tarkasteltuna ole kuitenkaan niin satunnaisia kuin miltä ne ehkä ensi silmäyksellä näyttävät; ne ovat suggestiivisia ja hienovaraisia. Ottaen huomioon Thalmannin luonnosteleman, arkaaiselle runoudelle tyypillisen parataktisen kompositiotavan, jolle on ominaista verbaalisten toistumien ja erilaisten kehäkompositioiden käyttö runon strukturoivina elementteinä, vaikuttaa Westin yllä lainaamamme luonnehdinta teoksen sisällön epäloogisuudesta ehkä hieman harhaanjohtavalta. Uskon, että *Töiden ja päivien* erilliset teemat punoutuvat erään keskeisen teeman ympärille, jonka runon laatija näyttää valinneen runonsa keskeiseksi aiheeksi ja sisällölliseksi ohjelmaksi. Lisäksi näyttää siltä, että runoilija on nähnyt paljon

³⁴ Niinpä Hesiodos ei esimerkiksi koskaan kerro eksplisiittisesti Persekselle, että Prometheus-Pandora -myyttikompleksin on määrä osoittaa työn välttämättömyys nykymaailmassa.

vaivaa teemojen sitomiseen toisiinsa: mutta se ei ole tapahtunut niinkään loogisia yhteyksiä toteamalla, vaan pikemminkin *parataktisen* tyylin keinoin.

b. *Genrifikaation ongelma*. Hankaluudet *Töiden ja päivien* rakenteen kanssa liittyvät myös kysymykseen teoksen *genrifikaatiosta*³⁵: kuten edellisessä kappaleessa todettiin, *Työt ja päivät* kyllä jakaa daktyyllisen heksametrimitan homeerisen eepoksen kanssa, mutta tuntuu käsittelevän kertakaikkisen erilaista aihepiiriä kuin Homeroksen *Ilias* tai *Odyssia*. Se ei siis tunnu olevan ilman lisämääreitä eepistä runoutta. Olisi toisaalta myös puolittotuus puhua siitä eräänlaisena opetusrunoelmana, jonka kirjoittaja haluaa saarnata kuulijoilleen jonkinlaista maanviljelys- tai merenkulkuoppia tai jakaa aikansa ihmisille jumalopillisia ohjeita. Jos tätä *Töiden ja päivien* aspektia halutaan painottaa, haettaneen teokselle vertauskohtaa esimerkiksi Vergiliuksen *Georgicasta*, jonka esikuva Hesiodoksen runo epäilemättä oli, tai ehkäpä Hesiodosta ajallisesti edeltävästä, Lähi-idän alueella laajalle levinneestä *viisaukirjallisuuden* (engl. *Wisdom-literature*) lajityypistä.³⁶ Nämä vertailukohdat eivät tietenkään ole tuulesta temmattuja: teos sisältää kyllä maanviljelijän kalenterin (ix–xii) ja kaksikin pitempää sarjaa erilaisia sääntöjä ja toimintaohjeita (viii & xiv). Mutta toisaalta se sisältää myös monia myyttejä ja tarinoita, joilla ei ole suoranaista tekemistä opetuksen kanssa.³⁷

Niinpä *Työt ja päivät* ei tunnu olevan ilman lisämääreitä myöskään opetusruno tai viisaukirjallinen tutkielma. Opetusrunoelmaksi runon kirjoittaja näyttää nimittäin – etenkin teoksen osassa (A) – maalailevan huomattavasti laaja-alaisempia maisemia ja tähtäävän paljon kunnianhimoisempaan päämäärään: tuomaan yhteen suuren määrän hyvinkin heterogeenista materiaalia – myyttejä, faabeleita, maagisia toimintaohjeita, kuvauksia eri tavalla järjestäytyneistä yhteiskunnista – ja yhdistämään nämä toisiinsa niin, että ne valottavat eri tavoin runon keskeistä aihetta: *ihmistä ja hänen*

³⁵ Meillä on taipumus pyrkiä identifioimaan kukin teos johonkin tiettyyn kirjallisuuden genreen. Varhaisen kirjallisuuden kohdalla tämä pyrkimys saattaa parhaimmillaan olla anakronismi, pahimmillaan se saattaa vääristää tarkastelutapamme tästä kirjallisuudesta. Hesiodos on tästä hyvä esimerkki: teos on tavallaan samaan aikaan sekä eepinen runoelma, opas maanviljelykseen, (esi)filosofinen tutkielma ja moraaliopillinen saarna. Samalla se ei kuitenkaan ole *ensisijaisesti* mitään näistä. Vrt. Westin esipuhe hänen *Työt ja päivät* -editioonsa (1978).

³⁶ West (1978) luettelee ja referoi editionsa johdannon 2. kappaleessa kattavasti Lähi-idän viisaukirjallisuutta. Vrt. myös Walcot (1961) ja Μπεζαντάκος (2006).

³⁷ Onkin ehkä kuvaavaa, että esimerkiksi edellä mainitsemamme Susemihl (1864/1966, 3–4) uskoo, että *Työt ja päivät* koostuivat alunperin pelkästään runon alkupuolen kehoituksesta työntekoon ja maanviljelijän kalenterista. Myyttejä Prometheuksesta ja ihmisheimosta hän pitää myöhempinä lisäyksinä. Tässä voidaan uskoakseni nähdä selkeä yritys saada moniääninen runoteos sopimaan opetusrunouden genreen.

*elämismaailmaansa ja ihmisen mahdollisuutta parantaa elinehtojaan.*³⁸ Tämä on uskoakseni se yleinen temaattinen polttopiste, joka antaa koko runoelmalle aiheiden moninaisuudesta huolimatta tietyn ykseyden ja jatkuvuuden – ja tekee runosta aina ajankohtaisen myös meille post-hesiodoksen maailman ihmisille. Siirtykäämme nyt tarkastelemaan, millä tavalla tämä aihepiiri sitoo runon teemoja yhteen.

2.3. *Töiden ja päivien* ohjelma: ihminen, hänen elämismaailmansa ja hyvän elämän saavuttaminen

Sikäli kuin tiedän, *Työt ja päivät* on ensimmäinen tuntemamme kirjallisuushistorian teos, jossa *ihminen ja hänen elämismaailmansa* – ihmiselämän *arki* – asetetaan runon ensisijaiseksi aiheeksi ja sen keskiöön. Hesiodoksen teos kuvailee niin yleisellä kuin yksityiskohtaisellakin tasolla inhimillisen elämän rajaehdot maan päällä. Tämä teema on keskiössä ennen kaikkea *Töiden ja päivien* ensimmäisessä pääosassa (A).

Teos alkaa – välittömästi *Prooimionin* jälkeen – kertomuksella kahdesta erilaisesta *riidan* (Ἔρις) muodosta, joista toinen on ihmisille hyväksi, toinen turmioksi (*T&P* 11–42). Hesiodoksella hyvä riita liittyy *työn* kautta tapahtuvaan kilpailuun; paha taas liittyy yrityksiin parantaa omaa elintasoa *epäoikeudenmukaisin* keinoin. Nämä kaksi teemaa – työ (kr. ἔργα) ja oikeus (kr. δίκη) – ovat kaksi keskeistä teemaa, jotka hallitsevat koko runoteosta. Tässä yhteydessä Hesiodos kertoo meille veljensä Perseksen kanssa käymästä epäonnistuneesta oikeusjutusta: Perses on – ilmeisestikin lahjonnan keinoin – saanut ansaitsemaansa suuremman osan perinnöstä ja runon kertoja on joutunut vääryyden uhriksi (*T&P* 37–41). Tämä yksittäinen tapaus toimii *Töiden ja päivien* narraatiossa eräänlaisena koko teoksen – ja ennen kaikkea sen ensimmäisen osan – läpikulkevana lankana: myöhemmin runossa Perseksen hahmo nousee esiin yhä uudelleen, eri konteksteissa ja eri hahmoissa.³⁹ Runoilija on selvästikin organisoinut tarinansa muut

³⁸ Tällä en tietenkään tarkoita, että *Työt ja päivät* olisi jonkinlainen esitieteellinen kontribuutio antropologiaan. Tarkoitan ainoastaan, että se on ensimmäinen runo, jonka *aiheeksi* on asetettu *inhimillinen arki*, jota sitten käsitellään monesta eri perspektiivistä. Tässä mielessä *Työt ja päivät* tarjoavat mainion jatkon ja täydennysosan *Theogonialle*, jossa maailman kehitystä kuvataan taivaisista perspektiiveistä. (Tämä on J. S. Clayn (2003) hesiodostulkinnan perusidea.)

³⁹ Dominoivin Perseksen läsnäolo on epäilemättä runon ensimmäisessä osassa. Mutta myös osat B ja C alkavat Persekselle suunnatuilla sanoilla. Monessa paikkaa runoa esiintyy myös puhuttelua yksikön toisessa persoonassa, joka on oletettavastikin suunnattu Persekselle. Lukuisat tulkitsijat ovat huomauttaneet, että Perseksen hahmo tuntuu muuttuvan runon edetessä.

elementit tämän keskeisen tapauksen ympärille.⁴⁰ Hesiodos suuntaa sanansa – ja samalla näennäisesti koko runoelman Persekselle⁴¹ – josta hän on maalailnut laiskahkon ja työtä välttelevän kuvan:

Ὡ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῶ ἑνικάτθεο θυμῷ,
μηδέ σ' Ἔρις κακόχαρτος ἀπ' ἔργου θυμὸν ἐρύκοι (T&P 27–28.)

Sinä, Perses, paina nämä asiat mieleesi,
jotta ei tuo paha Eris torjuisi mieltäsi työnteosta.

Hesiodoksen Perses on esimerkkitapaus ihmisestä, joka on hyvän Eriksen seuraamisen sijaan joutunut pahan Eriksen uhriksi ja kääntänyt selkensä työnteolle. Perseksen olisi siis opittava välttämään pahan Eriksen houkutuksia ja suunnattava energiansa juonittelun sijasta *työhön* ja Erikseen hyvään ja hyödylliseen muotoon.

Työt ja päivät ei kuitenkaan ole pelkkä hortatiivi työntekoon. Tämän jälkeen Hesiodos pyrkii nimittäin tematisoimaan *työn välttämättömyyttä* eräänä inhimillistä elämää määrittävänä keskeisenä (joskaan ei ainoana) reunaehtona. Tässä Hesiodos kontrastoi työnteon välttämättömyyden erään toisen mahdollisen inhimillisen elämäismaailman tilan kanssa, jossa työnteon merkitys on paljon pienempi. Hesiodos kertoo Persekselle:⁴²

ῥηιδίως γάρ κεν καὶ ἐπ' ἥματι ἐργάσσαιο,
ὥστε σε κείς ἐνιαυτὸν ἔχειν καὶ ἀεργὸν ἐόντα·
αἷψά κε πηδάλιον μὲν ὑπὲρ καπνοῦ καταθεῖο,
ἔργα βοῶν δ' ἀπόλοιτο καὶ ἡμιόνων ταλαεργῶν. (T&P 43–46)

Helposti näet voisit yhdessä päivässä työskennellä siten,
että voisit olla ilman työtä vuoden ajan:
ja heti voisit laittaa veneesi melan savun päälle (kuivumaan),
ja tarpeetonta olisi härkien työ ja muulien aherrus.

⁴⁰ En usko, että on harhaanjohtavaa verrata Perseksen narratiivista roolia *Töissä ja päivissä* siihen rakenteelliseen rooliin, joka *Akhilleuksen vihalla* on Iliaan kokonaisuudessa.

⁴¹ On kuitenkin syytä todeta, että Perseksen ohella teoksessa puhutellaan myös *kuninkaita* (kr. βασιλείς) (mm. T&P 202). Näiden kahden puhuteltavan eroa selittänee osaltaan se, että teos käsittelee niin *työtä* kuin *oikeudenmukaisuuttakin* ihmisen keinoina parantaa elinehtojaan. Runon alussa Hesiodos syyttää Persestä lähinnä työnteon puutteesta (T&P 28–29), ja mainitsee kuninkaat ensimmäistä kertaa säkeissä 38–39, joissa heihin viitataan ”lahjasyöppöinä”. Tämä viittanee siihen, että he eivät ole toimineet oikeudenmukaisesti Hesiodoksen ja Perseksen välisessä perinnönjaossa. Näin on ymmärrettävää, että siirtyessään käsittelemään säkeessä 202 oikeudenmukaisuutta, Hesiodos suuntaa sanansa ennen kaikkea kuninkaille. Hesiodoksen eräs keskeinen päämäärä tuntuu olleen erottaa toisistaan maallinen oikeus, joka perustuu tehtyihin oikeuspäätöksiin, ja Zeuksen oikeus, jonka avulla maallisten oikeuspäätösten pätevyys ja oikeudenmukaisuutta voidaan arvioida. (vrt. osio 4.4.2 alla.)

⁴² Näiden säkeiden kontrastiivisuutta on korostanut Eduard Meyer (1924, 28–29), ja seuraan tässä hänen tulkintaansa. Meyerin analyysissä Hesiodoksesta aktiivisena ja luovana runoilijana, jolla on tietty varsin selvästi rakentunut ohjelma, on paljon hyvää.

Tämä mahdollisuus ei ole kuitenkaan toteutunut, sillä ”κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισιν” – ”jumalat pitävät elämän salat kätkeytinä ihmisiltä” (T&P 42). Työn keskeisyyttä Hesiodos perustelee esittämällä myytin Prometheuksesta ja Pandorasta (T&P 42–106): tätä myyttiä voitaneen pitää *aitiologisena* myyttinä, jonka on määrä myytin avulla perustella se tosiasia, että ihmiset joutuvat tosiasiaassa näkemään niin paljon vaivaa elantonsa eteen: Jumalat kätkivät nimittäin ihmisiltä helpon elannon rangaistuksena Prometheuksen suorittamasta rikkeestä⁴³, ja niinpä ihmiset joutuvat näkemään vaivaa ravintonsa eteen. Prometheus-Pandora -myyttikompleksin aitiologisuus ei kuitenkaan rajoitu pelkästään työn välttämättömyyden perusteluun myytin avulla. Toinen myytin perustelema asia on, että Zeuksen tahtoa on mahdoton paeta (T&P 105).⁴⁴ Kolmanneksi ei pidä unohtaa, että ainakin *Theogonian* (Th. 590) mukaan Pandora oli samalla myös maailmanhistorian *ensimmäinen nainen*. Neljänneksi, Pandoran myötä ihmiset saavat palkkioksi myös naisen ruukustaan ulos päästämät μυρία λογρά – tuhannet vaivat. Ja niinpä, Hesiodos runoilee:

πλείη μὲν γὰρ γαῖα κακῶν, πλείη δὲ θάλασσα·
 νοῦσοι δ' ἀνθρώποισιν ἐφ' ἡμέρη, αἱ δ' ἐπὶ νυκτὶ
 αὐτόματοι φοιτῶσι κακὰ θνητοῖσι φέρουσαι
 σιγῇ, ἐπεὶ φωνὴν ἐξεῖλετο μητίετα Ζεὺς. (T&P 101–104.)

täynnä on pahuutta maa, täynnä merikin:
 Yhdet sairaudet ihmisillä päivisin, toiset öisin,
 ne vaeltelevat itsestään, kuolevaisille pahaa tuoden,
 ja hiljaa, koska neuvokas Zeus riisti niiltä äänen.

Siispä, jos Hesiodoksen eräs keskeinen pyrkimys *Töiden ja päivien* ensimmäisessä osassa on kuvata ihmisen elinmaailman keskeisiä raja-ehtoja, käsittelee myytti Prometheuksesta niistä jo useita: työtä, Pandoran kautta epäsuorasti seksuaalisuutta, ja sitä tosiasiaa, että ihmiseloon kuuluu olennaisena osana myös vaivojen ja sairauksien kohtaaminen.

⁴³ Tässä kohtaa teksti on moniselitteinen eikä ole aivan selvää, mikä rike oli kyseessä. *Töissä ja päivissä* mainitaan ainoastaan, että Prometheus varasti Zeukselta hänen ihmisiltä kätkemänsä tulen, minkä seurauksena Zeus lähettää ihmisille Pandoran. On mahdollista, että kohta vaatii selitykseen viittien *Theogoniaan*: *Theogoniassa* myytti Prometheuksesta on kaksiosainen (*Theog.* 535–616): kuulemme ensin Mekonessa tapahtuneesta jumalten ja ihmisten välisestä jaosta, jonka yhteydessä Prometheus teki ensimmäisen rikkeensä. Jakaessaan uhrieläintä hän juoni ihmisille parhaat lihat ja jätti jumalille pelkät luut. *Tästä* petoksesta rangaistuksena Zeus kätki ihmisiltä tulen. Prometheuksen *toinen* rike oli varastaa tuli takaisin, minkä rangaistuksena Zeus lähetti ihmisille Pandoran.

⁴⁴ Prometheus esiintyy myytissä hahmona, joka pyrki pettämään Zeusta: ensin Mekoneen jaossa, sitten varastamalla tulen. Zeus näkee kuitenkin näiden petosten läpi, ja rankaisee syllisiä sen mukaisesti.

Tämän jälkeen kuulemme myytin viidestä ihmisheimosta (*T&P* 106–201), joka jatkaa ihmisten nykyisten elinehtojen valottamista kontrastien avulla, ja esittää samalla inhimillisen tulevaisuuden avoimena – tämän myytiin rakenteeseen ja rooliin osana *Töiden ja päivien* ohjelmaa pureudutaan tarkemmin seuraavissa pääkappaleissa. Lyhyt ja kiehtova *fabeli* haukasta ja satakielestä (*T&P* 201–210) tarjoaa siirtymän ihmisheimomyytistä osioon, jossa oikeudenmukaisuus (kr. δίκη) nousee runon keskiöön⁴⁵: Hesiodos laulaa kuulijoilleen oikeudenmukaisesti järjestetyn ja *hybrisen* yhteisön eroista ja varoittaa jumalten kostosta, joka lankeaa niiden ylle, jotka eivät järjestä elämäänsä oikeudenmukaisella tavalla (*T&P* 211–272).

Tämän jälkeen Hesiodos puhuttelee jälleen Persestä kertoen tälle, miten helposti ihmiset sortuvat pahuuteen: tie pahuuteen on nimittäin tasainen ja helppo kulkea, kun taas hyvettä kohti johtava polku – ja etenkin sen ensimmäiset metrit – on pitkä ja jyrkkä, ja jumalat ovat asettaneet paljon hikeä kohti hyveen päämäärää taivaltavan kulkijan eteen. (*T&P* 286–291.) Näin Hesiodos palaa jälleen työn tematiikkaan ja tiivistää yhteen perussanomansa: hän varoittaa työn välttelyn vaaroista (*T&P* 298–306) ja omistaa työlle lyhyen ylistyspuheen (*T&P* 307–319). Varoitus toisten omaisuuteen kajoamisesta (eli epäoikeudenmukaisuudesta) ja siitä seuraavasta jumalten vihasta (*T&P* 320–326) taas summaa yhteen runossa aiemmin esitetyt pohdinnot oikeudenmukaisuudesta. Nämä kaksi yhteenvetoa tarjoavat samalla päätöksen runon ensimmäiselle pääosalle: säkeet 306–326 sisältävät lukuisia toistoja ja sisällöllisiä viitteitä runon alkupuolen säkeisiin 1–41, ja sulkevat näin runon ensimmäisen osan eräänlaisen kehän sulkeuman kautta.⁴⁶ Samalla ne kuitenkin tarjoavat oivan siirtymän⁴⁷ runon seuraavaan pääosioon (B): *Neuvoihin*, joka alkaa sekalaiselta vaikuttavalla lajitelmalla sääntöjä ja maksiimeja (viii), jatkuu

⁴⁵ Tätä temaattista siirtymää heijastelee myös se tosiasia, että tämä runon osio vilisee sanan δίκη johdannaisia: Clay (2004, 42) laskee niitä säkeissä 213–285 27 kappaletta.

⁴⁶ Thalmann (1984, 57, loppuviite nr. 70 (s.203)): säkeet 299–301 ja 307 resonoivat säkeitä 31–32; 312–313 säkeitä 21–24; 315–316 säkeitä 27–34, ja 325–326 säettä 6. Viitaten näihin toistumiin Thalmann ehdottaa, että runon kompositio tuntuu tässä noudattavan varhaiselle epiikalle ja suulliselle runoudelle tyypillistä kehäkompositiota. Nämä toistot puoltavat runon ensimmäisen pääosan päättämistä juuri säkeeseen 326, kuten tässäkin työssä on Thalmannia seuraten tehty (*ibid.*, 57, loppuviite nr. 71 (s.203)). On kuitenkin syytä pitää mielessä, että runon ensimmäisen ja toisen pääosan välinen jako voidaan asettaa moneen eri paikkaan riippuen jaon perusteista.

⁴⁷ Omaisuuden varastamista koskevan kiellon rikkomisen seuraamuksista (Zeuksen rangaistuksesta) siirrytään säkeessä 327 toisiin kieltoihin, joista on myös määrä seurata vastaava rangaistus: syntaktisesti siirtymä tapahtuu säkeen 327 aloittavalla sanalla ἴσθι – ”aivan kuin”, jonka avulla muodostetaan analogia seuraavissa säkeissä esitettyjen kieltojen ja omaisuuden varastamisen välille.

maanviljelijän (ix–xii) ja merenkulun kalentereilla (xiii), ja päättyy toiseen luetteloon sekalaisia maksiimeja (xiv).⁴⁸

Ensimmäinen maksiimien joukko (viii) päättyy seuraavaan yksikön toisessa persoonassa esitettyyn – siis Persekselle suunnattuun – kehotukseen, jonka viimeisen säkeen metrinen raskaus ja sanan ἔργα johdannaisten toisto korostaa mainiosti runoilijan ohjeilleen antamaa painoarvoa:

σοὶ δ' εἰ πλούτου θυμὸς ἐέλδεται ἐν φρεσὶ σῇσιν,
ὦδ' ἔρδειν, καὶ ἔργον ἐπ' ἔργῳ ἐργάζεσθαι. (T&P 380–381)

Jos siis sydämessäsi palaa halu rikkauteen,
toimi siis näin – ja työtä työn päälle työskentele!

Näiden säkeiden jälkeen Hesiodos siirtyy käsittelemään työtä uudesta näkökulmasta käsin: kun hän on painottanut aiemmin, runon osassa (A), *yleisellä tasolla* työn ja oikeudenmukaisuuden keskeisyyttä ihmisten elinehtojen parantamisessa, hän siirtyy nyt tarkastelemaan lähempää aikansa keskeisintä työn muotoa: *maataloutta*. Maanviljelijän kalenteria seuraa taas hieman lyhyempi ja suuripiirteisempi opas merenkulkuun, jota – penseästä suhtautumisestaan merenkäyntiin huolimatta – Hesiodos pitää eräänä vaihtoehtona maataloustyölle ihmisen elinkeinona. Näin runoteoksen ensimmäisen osan pohdinnot tarjoavat pohjan sitä seuraaville teemoille – ja siten koko runon loppuosalle.

Töiden ja päivien toinen pääosa (B) koostuu siis ennen kaikkea neuvoista ja maksiimeista. Näiden ohjeiden ytimen muodostaa maanviljelijän kalenteri. Sitä edeltävät ja teoksen toisen pääosan päättävät sekalaiset ohjeet ja maksiimit taas koskevat mm. ihmisten keskinäisten ja ihmisten ja jumalten välisten suhteiden oikeaa järjestämistä, mutta sisältävät myös monia hyvin erikoisia, luonteeltaan ehkä taikauskoisia ohjeita. Näin ollen teoksen toinen pääosa osa on otteeltaan selvästi *normatiivinen*. Samaa voi sanoa myös maanviljelijän kalenteria välittömästi seuraavasta merenkäyntioppaasta, sekä myös pääosasta (C), joka koskee oikeita *päiviä*. Osa (C) tuntuu kuitenkin liittyvän

⁴⁸ On syytä huomauttaa, että myös tämä osio noudattaa väljästi ottaen kehä-kompositiota: se alkaa ja päättyy kahdella likipitään samanmittaisella lajitelmalla erinäköisiä käyttäytymisohjeita ja kieltoja (osat (viii) ja (xiv)); vrt. Walcot (1961,8). Walcot (*ibid.*, 9) huomauttaa, että myös maanviljelijän kalenteri noudattaa vastaavaa kehäkompositiota: seulasten laskeminen niin aloittaa kuin lopettaakin sen, vrt. .

teoksen (A) osaan huomattavasti osaa (B) väljemmin, ja monet Hesiodos-tutkijat ovatkin epäilleet sen aitoutta.⁴⁹

Normatiiviset elementit ovat siis merkittävä osa *Töiden ja päivien* sisältöä. Normatiivisuus ilmenee siinä vieläpä kahdella eri tasolla: toisaalta Hesiodoksen Persekselle suuntaamana *hortatiivisena normatiivisuutena* työntekoon ja oikeudenmukaisuuteen (A)-osassa, toisaalta konkreettisina ohjeina eri aihepiireihin – tätä voidaan ehkä kutsua *neuvoa-antavaksi normatiivisuudeksi*. Suuri osa teoksen (B)-osasta koostuukin juurikin jälkimmäiseen normatiivisuuden lajiin kuuluvista ohjeista, joiden mukaan Hesiodos toivoo Perseksen (lukijansa) järjestävän elämänsä.

Millä tavalla nämä kaksi normatiivisuuden lajia liittyvät siihen yleiseen *deskriptiiviseen* puoleen, jonka totesin edellä olevan keskiössä *Töiden ja päivien* A-osassa, ja jotka liittyvät Hesiodoksen intressiin omistaa runo ihmiselle, hänen arjelleen ja inhimillisen elämän rajaehtojen kartoittamiselle? Kumpi intressi – normatiivinen vai deskriptiivinen – on teoksessa etusijalla? Uskoakseni näiden ulottuvuuksien keskinäistä tärkeysjärjestystä koskevaan kysymykseen ei voida lopulta löytää yksiselitteistä vastausta, vaikka kallistunkin jatkossa enemmän jälkimmäisen aspektin puolelle.⁵⁰ *Deskriptiiviset* ja *normatiiviset* elementit – ja intressit – ovat Hesiodoksen runossa lomittuneet niin kiinteästi toisiinsa, että on itse asiassa hyvin vaikeaa sanoa, pyritäänkö runossa ensisijaisesti esittämään yleinen luonnehdinta inhimillisen elämän reunaehdoista kirjallisessa asussa, jolle Persekselle suunnattu kehotuspuhe tarjoaa mainion narratiivisen kehyksen, vai viitataan teoksessa mainittuihin reunaehtoihin pikemminkin sen takia, että ne toimivat sopivina perusteina Persekselle suunnatussa moraalisuunnassa. Kiinnostavaa on, että nämä kaksi aspektia vaikuttavat teoksessa rinnakkain ja tuntuvat tukevan ja täydentävän oleellisesti toisiaan.

Deskriptiivisen aspektin primaarisuuden puolesta voidaan kuitenkin esittää seuraava argumentti: *Monet* Hesiodoksen kuulijalleen antamista normatiivisista ohjeista koskevat *työtä* ja ihmisten välisten suhteiden *oikeudenmukaista* järjestämistä; ja työn

⁴⁹ Wilamowitz ei sisällyttänyt sitä ollenkaan omaan *Työt ja päivät* editioonsa (1928). Samoilla linjoilla ovat myös Nicolai (1964), jonka tutkimus ei käsittele *päiviä* ollenkaan, ja Lesky (1974, 127). Walcott (1961, 14–15) ja Beye (1972) asettuvat osion puolustajien joukkoon: jälkimmäinen toteaa, että viimeisen osan tehtävä on ”to restate and refine certain notions first delivered earlier on”, ja että se sen takia on ”in its place by design” (*ibid.* 23).

⁵⁰ Luvussa 4 esittämässäni tulkinnassa ihmisheimomyytistä aion väittää, että tämän myytin keskiössä on ennen kaikkea ihmisen elämän reunaehdot ja niiden tematisoiminen – ja vasta toissijaisesti pyrkimys ohjata ihmisiä työntekoon ja oikeudenmukaisuuteen.

välttämättömyys ja oikeudenmukaisuuden hyödyllisyys taas perustellaan runon ensimmäisessä osassa viittaamalla tiettyihin ihmiselämää määrittäviin reunaehtoihin. Niinpä nämä reunaehdot perustelevat ja tekevät ymmärrettäväksi sen, miksi näitä ohjeita annetaan ja miksi niitä olisi syytä noudattaa: niiden noudattaminen on hyödyllistä epätäydellisessä maailmassa, jota luonnehtii pakko työhön ja jossa ihmiset joutuvat ajoittain epäoikeudenmukaisuuden ja sairauksien uhriksi.

On myös huomionarvoista, että *normatiivinen* elementti tuntuu puuttuvan esimerkiksi ensimmäisestä kohdasta, jossa Perses runoteoksessa esiintyy. Aivan *prooimionin* lopussa, puhuteltuaan ensin muusia ja Zeusta, ja juuri ennen siirtymistään kuvaamaan kahta riidan lajia, Hesiodos toteaa, että hän aikoo yksinkertaisesti kertoa Persekselle *kuinka asiat tosiasiallisesti ovat*: ”ἐγὼ δέ κε Πέρσῃ ἐτήτυμα μῦθησαίμην” (T&P 10). Tā ἐτήτυμα tuskin viittaa pelkästään runossa myöhemmin esitettyihin käyttäytymissääntöihin ja ohjeisiin; pikemminkin Perseksen tulisi ensin painaa mieleensä Hesiodoksen esittämät, ihmistä ja hänen maailmansa koskevat tosiasiat. Vain nämä ymmärrettyään hän on valmis ottamaan vastaan ne yksityiskohtaisemmat ohjeet, jotka sisältyvät teoksen myöhempiin osiin. Ne tarjoavat sen laajemman viitekehyksen, jonka puitteissa teoksen B(ja C)-osan ohjeet voidaan nähdä oikeassa valossa.⁵¹

Näyttää siis siltä, että teoksen *normatiiviset* ohjeet – ainakin ne, jotka liittyvät suoraan työn tekemisen välttämättömyyteen ja oikeudenmukaisesti toimimiseen – perustellaan monessa tapauksessa viittaamalla runossa tematisoituihin tosiasioihin ihmisestä, hänen elämismaailmastaan ja, ehkäpä, kosmisesta⁵² maailmanjärjestyksestä.⁵³ Niinpä teoksen A-osa tarjoaa kehyksen sitä seuraaville osioille: (B)-osan ohjeille ja kalentereille ja (C)-osan luettelolle hyvistä ja huonoista päivistä. Toimimalla näiden ohjeiden mukaan – näin Hesiodos haluaa antaa ymmärtää – voi hänen kuulijansa saavuttaa hyvän elämän niiden reunaehtojen puitteissa, joita hän on teoksensa (A)-osassa luonnehtinut. Se, että Hesiodoksen antamat normatiiviset ohjeet saavat perustelunsa ihmisluonnosta ja ihmisen

⁵¹ Nicolai (1964, 172) on esittänyt, että runon eri osioissa dominoiva puheen muoto (saks. *Redeform*) vaihtelee niin, että runon alkupuolella dominoi ennen kaikkea tarinankerronta (saks. *Geschichte*), joka muuttuu *fabelin* jälkeen kehotuspuheeksi (saks. *Parainese*), ja lopulta, siirryttäessä osioon B, neuvonannoiksi (saks. *Anweisungen*). Jako on valaiseva, mutta mielestäni myös yksinkertaistava.

⁵² Kosmisella elementillä viitataan tässä lähinnä Zeuksen rooliin oikeudenmukaisuuden vartijana.

⁵³ On tosin syytä huomauttaa, että *Työt ja päivät* sisältää paljon myös sellaisia käyttäytymisohjeita, joita ei erityisesti tunnuta perustelevan mitenkään. Nämä tuntuvat olevan erinäköisiä Hesiodoksen ajan ehkä taikauskoisia tai magiaan liittyviä ohjeita, joiden rikkomisesta pelättiin seuraavan jotain suurta pahaa. Esimerkiksi Hesiodoksen kieltoa, ettei 12-päiväistä tai 12-kuukautista poikalasta saa laittaa istumaan liikkumattoman esineen päälle (T&P 750–762), tuskin ajatellaan perusteltavan runossa millään tavalla.

asemasta maailmasta, erottaa Hesiodoksen *Työt ja päivät* selvästi normaalista opetusrunosta, joka sisältää ohjeita johonkin varsin rajattuun aihepiiriin. Lisäksi täytyy pitää mielessä, että Perseksen rooli Hesiodoksen narraatiossa on toimia ainoastaan yksittäisenä esimerkkitapauksena huonosta elämänhallinnasta; ne totuudet, jotka Perseksen on ymmärrettävä osataksaan vastaanottaa avoimin mielin teoksen loppupuolella esitetyt elämänohjeet ja opit maataloudesta, on tarkoitettu pikemminkin yleisesti päteviksi ohjeiksi hyvän elämän saavuttamiseen epätäydellisessä maailmassa.⁵⁴

Töiden ja päivien kirjoittaja tuntuu siis ennen kaikkea halunneen omistaa runoteoksen ihmisen elämismaailmalle ja arjelle. Tämä päämäärä sisältää tärkeänä osanaan keskeisten ihmisten olemassaoloa määrittävien tosiasioiden käsittelyn. Lisäksi Hesiodos pyrkii esittämään käsityksensä siitä, miten ihmiset voivat samalla tavoitella elinehtojensa parantumista:⁵⁵ hänen ohjelmanaan oli siis (i) kuvata inhimillistä todellisuutta ja (ii) esittää kehoitus työhön ja oikeudenmukaisuuteen (hortatiivinen normatiivisuus), ja (iii) täydentää tätä hortatiivia yksityiskohtaisemmilla ohjeilla, jotka liittyvät väljemmin runon johtoiheisiin (neuvoa-antava normatiivisuus).

Näyttää siltä, että tämä yleinen ohjelmallinen periaate tuntuu ohjanneen runon rakentumista. Kaikki siinä käsiteltävät teemat punoutuvat tavalla tai toisella näiden asioiden ympärille. Näin on uskoakseni asian laita myös ihmisheimomyytin kohdalla. Mutta ennen kuin siirrymme tarkastelemaan sitä lähemmin, on vielä syytä pohtia lyhyesti, millä tavalla *Työt ja päivät* on laadittu.

2.4. Hesiodos työssään: *Töiden ja päivien* rakentumisesta

Edellisissä kappaleissa esitetyt huomiot Hesiodoksen asemasta eepin runouden perinteessä ja niissä esitetty tulkinta ihmisestä ja hänen elämismaailmastaan *Töiden ja päivien* temaattisena polttopisteenä tarjoavat myös mahdollisuuden hahmottaa – joskin hieman spekulatiivisesti – työskentelytapaa, jolla Hesiodos on runoan mitä todennäköisimmin työstänyt ja rakentanut.

⁵⁴ Clay (2003, 36), jonka tarjoaa uskottavan analyysin Perseksen roolista runossa, toteaaakin osuvasti, että ”[t]he issue between Hesiod and Perses is not merely a dispute over property, but the far more general question of how one should live” Clay toteaa myös, että Perseksen käyttö esimerkkitapauksena yhdistää mainiolla tavalla yksittäisen esimerkin tähän yleiseen päämäärään.

⁵⁵ Parasta elämää epätäydellisessä maailmassa, kuten Juha Sihvola (1989, 39) on asian osuvasti todennut.

On syytä olettaa, että suuri osa materiaalista, jota Hesiodos runoonsa käytti, oli epäilemättä jo *jossakin muodossa* olemassa. Tällä en tarkoita, että materiaali olisi ollut olemassa heksametrimitaan sovitettuna suullisena runoutena, vaikka näin varmaan olikin asian laita monen runon osan kohdalla: luultavasti esimerkiksi myytti Pandorasta ja Prometheuksesta kuului runonlaulajien ohjelmaan jo ennen Hesiodosta. On todennäköistä, että Hesiodos sovitti teokseen mukaan myös sellaista materiaalia, joka oli alkujaan olemassa esim. sekalaisina ohjeina, sanontoina, maksiimeina, tai ehkäpä kansantarinoina. On myöskin todennäköistä, että kreikkalaisessa suullisessa heksametrirunoudessa oli jo ennen Hesiodosta ennen ollut olemassa runouden genre, jonka voidaan katsoa edustaneen jonkinlaista opetusrunoutta ja sisältäneen kuulijoille suunnattuja neuvoja.⁵⁶ Martin West on *Työt ja päivät* -kommentaarissaan käynyt läpi koko joukon Lähi-idän ja Egyptin alueelta peräisin olevaa ns. viisauksikirjallisuutta⁵⁷, joka koostuu pitkälti ohjeista ja neuvoista (1978, 3–25). On syytä olettaa, että tämänkaltaisen runous muodostaa *Töiden ja päivien* historiallisen taustan ja – väljästi ottaen – sen historiallisen genren, johon runoteos ennen kaikkea asettuu.⁵⁸

Hesiodos ponnisti siis epäilemättä perinteestä ja laati runoan olemassa olevan aineiston pohjalta. Näiden Hesiodoksen lähteiden ja lähtökohtien painottaminen saattaa kuitenkin helposti johtaa meidät aliarvostamaan sitä panosta, joka *Töiden ja päivien* laatijalla itsellään on runoteoksensa muokkaajana ollut. Tämä panos liittyy hänen käytössään olevan materiaalin *työstämiseen* sellaiseen muotoon, joka palvelee hänen runoteoksensa päämääriä ja valaisee sen keskeistä teemaa.

Entä millä tavalla tämä työ on *konkreettisesti* tapahtunut? Hyvän lähtökohdan tähän kysymykseen vastaamiseen tarjoaa uskoakseni Walter Nicolain *Töiden ja päivien* rakennetta ja kompositiota käsittevässä tutkimuksessaan *Hesiods Erga, Beobachtungen zum Aufbau* (1964) esittämä jaottelu teoksen eri tasoisista rakenneyksiköistä: kielellisistä

⁵⁶ Viittasimme jo edellä Notopuoloksen (Notopoulos 1964, 20–21, 42) tutkimukseen, jonka valossa suullinen heksametrirunous kattoi *monia* elämän osa-alueita ja kirjallisia genrejä.

⁵⁷ Tällaisessa kirjallisuudessa esiintyy myös Hesiodoksen ja Perseksen kohtaamisesta tuttu asetelma, jossa runo on narratiivisesti suunnattu tietyille yleisölle: Westin esimerkeissä tämä asetelma on kuitenkin poikkeuksetta hierarkinen, jossa tietty arvovaltainen hahmo (esimerkiksi isä) antaa ohjeita jollekulle alempiarvoiselle (esim. pojalleen). *Töissä ja päivissä* neuvonantaja ja ohjeistettava taas ovat veljeksiä – ja täten periaatteessa tasa-arvoisia. Lisäksi runoilija kritisoi myös *kuninkaita* ja heidän vallitsevia oikeuskäytäntöjään; niinpä teoksessa on havaittavissa suoranainen vallankumouksellinen sävy.

⁵⁸ Hesiodoksen *Töiden ja päivien* suhdetta Lähi-itään ja didaktiseen kirjallisuuteen käsittelee myös Walcott 1966, 80–104. Hän on osoittanut, että paralleelleja löytyy paitsi yleisen genren, myös yksittäisten teemojen välillä.

elementeistä, joista runoteos koostuu. Alin rakenneyksikkö ja merkityksen kantaja on hänen mukaansa *lause* (saks. *Satz*). Tämän, ehkä triviaalin⁵⁹ rakenteen perustason ja runon kokonaisuuden (saks. *das Ganze*) rakenneyksikön välille Nicolai hahmottaa kaksi tämän tutkielman kannalta mielenkiintoista rakenneyksikköä: *solut* (saks. *Zelle*) ja *blokit* (saks. *Block*). *Solulla* hän viittaa yksikköön, joka ilmaisee *Töissa ja päivissä* yleensä jonkin rajatun ajatuksen (saks. *Denkeinheit*), jonkin käsitellyn asian tietyn aspektin tai kehitysvaiheen. *Solut* kattavat Nicolain mukaan tyypillisesti noin 7–15 säettä. Tyypillisesti useampi – mutta tietyissä tapauksissa myös yksi ainoa – solu muodostaa *blokin*, jossa käsitellään jotain tiettyä teemaa.⁶⁰ Nicolain tutkimuksen mukaan juurikin blokit muodostavat runon *temaattiset* perusyksiköt, jotka ovat suhteellisen helposti, kiitos temaattisten siirtymien, erotettavissa toisistaan.⁶¹ (Nicolai 1964, 9–10.) Runoelman perusrakenteena toimivista soluista ja blokeista Nicolai erottaa vielä lyhyet välikappaleet (*T&P* 106–108, 202, 286, 381–382), jotka helpottavat ja pohjustavat siirtymiä blokista toiseen (*ibid.* 35, 145).

Nicolain tulkinnan mukaan *Työt ja päivät* koostuu yhteensä 17 blokista, jotka taas jakaantuvat yhteensä 69 soluun.⁶² Nicolain esittämä lista blokeista yhtyy suurilta osin tämän tutkielman kappaleessa 2.2 esitettyyn *Töiden ja päivien* temaattiseen sisällysluetteloon.⁶³ Välikappaleita on taas määrällisesti vähemmän, sillä usein blokit ja

⁵⁹ Lause toimii runon *rakenneyksikkönä* myös muussa kuin triviaalissa syntaktisessa mielessä silloin, kun se muodostaa jossain mielessä sisällöllisen ykseyden; kokonaisuuden, joka ei tarvitse ympärilleen toisia lauseita. *Töiden ja päivien* kontekstissa tämä näyttää toteutuvan ennen kaikkea niissä kohdissa, jotka sisältävät *aforisminkaltaisia* toimintaohjeita tai elämänviisauksia. Aforismien roolia *Töiden ja päivien* eräänä tärkeänä rakenneosana on korostanut Beye (1972, 27–28).

⁶⁰ Esimerkki blokista, joka koostuu useammasta solusta, on myytti Prometheuksesta ja Pandorasta, joka koostuu Nicolain mukaan viidestä solusta (*ibid.* 25) tai yhtä monesta solusta koostuva myytti viidestä ihmisheimosta (*T&P* 106–202). Blokki, joka koostuu yhdestä ainoasta solusta, on esimerkiksi fabeli satakielestä ja haukasta (*T&P* 203–212); (Nicolain oman jaottelun mukaan soluja, jotka ovat samalla blokkeja ovat *T&P* 1–10; *T&P* 11–26; *T&P* 27–41; *T&P* 202–212; *T&P* 274–285 ja *T&P* 760–764.)

⁶¹ Ainoa runon yksikkö, joka ei tunnu oikein sopivan jaotteluun blokkeihin ja soluihin on oikeastaan maanviljelijän kalenteri, joka pituutensa puolesta kattaa useamman blokin verran aineistoa. Kalenterin yksittäiset osat – syksy, talvi, kevät/kesä artikuloituvat Nicolain jaotteluissa erillisiksi blokeiksi (*ibid.* 145).

⁶² On tosin syytä huomauttaa, että Nicolai ei ole itse laskenut mukaan lainkaan eräitä katkelmia runon loppuosasta – ehkä merkittävimmin merenkäyntikalenteria ja *päiviä* – sillä hän pitää näitä osia epäaitona.

⁶³ Nicolain erottelu on tietyiltä osin vielä hienovaraisempi; hän on jakanut yhdeksi temaattiseksi kokonaisuudeksi luokittelemani osion (ii) (*T&P* 11–41) kahteen, osion (vi) (*T&P* 213–285) kolmeen ja osion (vii) (*T&P* 286–326) kahteen blokkiin. Niin ensimmäisen kuin toisen jaottelun kohdalla Nicolai viittaa kuitenkin siihen, että hänen erillisiksi jakamansa osiot liittyvät sisällöllisesti läheisesti toisiinsa ja luokitellaan tyypillisesti yhteen (*ibid.* 16, 53); kolmannessa tapauksessa hän mainitsee, että tässä kohtaa runoa blokkien erottaminen toisistaan on vaikeaa (*ibid.* 69). Oletettavasti perustavin syy erottaa blokit toisistaan näin hienovaraisesti on, että Nicolain ehdottamassa jaottelussa kutakin blokkia määrittää a) sille ominainen puhuttelumuoto (saks. *Redeform*) (nämä ovat: tarinankerronta, kehotuspuhe ja neuvonanto), b) ohjelmallinen fokus (saks. *Programmpunkt*) (työ tai oikeudenmukaisuus) ja c) tietyissä tapauksissa puhuttelun kohde (Perses / kuninkaat). Niinpä osio (vi), joka käsittelee kokonaisuudessaan

solut itsessään sisältävät elementtejä, jotka liittävät ne osaksi runon kokonaisuutta ja selittävät siirtymiä aiheesta toiseen. Nicolai on tutkinut ja eritellyt kirjassaan yksityiskohtaisesti paitsi tällaisia siirtymäkeinoja, myös solujen ja blokkien sisäistä rakennetta ja erilaisia tapoja, joilla ne erotetaan tekstissä toistaan (Nicolai 1964, 145–157). Tämän tutkielman kannalta kiinnostavinta on kuitenkin, se mitä Nicolain erottamat *solut* ja *blokit* voivat opettaa meille Hesiodoksen työskentelytavasta.

Jos Nicolain luonnehdinta blokeista *Töiden ja päivien* temaattisena perusyksikkönä on osuva, en usko, että on kaukaa haettua, että juuri ne ovat ennen kaikkea muodostaneet yksiköt, joiden pohjalta runon *kompositio* on tapahtunut. Hesiodoksella on ehkä alkujaan ollut mielessään runon keskeinen aihe: ihmisten elämän keskeisten reunaehto-tematisointi; kehoitus työhön ja oikeudenmukaisuuteen. Samalla hänen käytettävissään on ollut perinteen tarjoama paljous erilaisia tarinoita, myyttejä, sekalaisia sananlaskuja ja ohjeita, ehkä muidenkien runonlaulajien laulama maanviljelijän kalenteri, uskomuksia erinäisten päivien turmiollisuudesta, jne. Tästä materiaalista Hesiodos on sitten a) valikoinut omiin tarkoituksiinsa sopivat osat; b) yhdistellyt ja ryhmitellyt näitä osia eri tavoin – esimerkiksi kehäkomposition keinoin; c) kertonut myyttejä ja tarinoita tietyissä tapauksissa hieman perinteestä poikkeavalla tavalla istuttaakseen ne paremmin runon kokonaisuuteen ja argumenttiin; d) lisännyt esim. tiettyjen keskeisten sanojen toistoilla runoon sisäisiä viitteitä, jotka helpottavat siirtymistä aihepiiristä toiseen. Tämän lisäksi Hesiodos on todennäköisesti e) muokannut uutta, runon teemaan sopivaa materiaalia oppimaansa heksametriseen runomuotoon. Hän on myös f) sepittänyt muutaman säkeen mittaisia välikappaleita, jotka auttavat siirtymistä aihepiiristä toiseen, ja g) laatinut runoon laajemman keskusnarratiivin, joka koostuu Hesiodoksen ja Perseksen välisestä kiistasta, joka liittyy ideaan kahdesta Eriksen eri lajista. Ennen kaikkea Hesiodos on kuitenkin h) ryhmitellyt kaikki toisistaan temaattisesti eriävät blokit runon ohjelmallisen ydinteeman ympärille edellisessä kappaleessa luonnostelemallamme

oikeudenmukaisuutta, jakautuu Nicolaille kolmeen eri osaan, joissa puhutellaan vuorotellen Persestä ja kuninkaita. Nicolain ehdottama skeema on houkutteleva, mutta suhtaudun tietyllä epäilyksellä siihen, että voimme yksiselitteisesti ilmoittaa jokaisen blokin kohdalla siinä vallitsevan puhuttelumudon ja ohjelmallisen fokuksen. Ihmisheimomyytti, kuten tulemme huomaamaan, ei ainakaan salli yksiselitteistä luokittelua joko *työn* tai *oikeudenmukaisuuden* teemojen alle.

tavalla.⁶⁴ Runon rungon muodostavat näin temaattisesti toisistaan eriytyvät *blokit* – joita on yhdistetty toisiinsa *parataktisen* tyylin keinoin.

Jos runon temaattiset perusyksiköt, blokit, tarjoavat avaimen runon kompositioon, mitä voimme oppia *soluista*? Nicolain mukaan solut toimivat ennen kaikkea runoilijan *ajattelun* perusyksikköinä, joista on kehittynyt Hesiodoksella myös *runollisen ilmaisuuden* perusyksikkö:

Das ganze Gedicht hindurch reicht sich Zelle an Zelle, und jedesmal beginnt etwas Neues: ein anderer Aspekt, die nächste Phase oder – wo zugleich ein Block anfängt – ein ganz neues Thema. Dadurch gewinnen die *Erga* eine deutliche Artikulation, die wohl im Vortrag, etwa durch Pausen zwischen den Zellen, noch verstärkt wurde. (*ibid.*, 155)

Solut tarjoavat siis koko *Töille ja päiville* tietynlaisen perusrhythmin, joka kuitenkin on riippumaton temaattisesta jaosta blokkeihin. Solurakenne on epäilemättä vaikuttanut runon temaattisesti homogeenisten osien hienorakenteeseen ja – ehkä ennen kaikkea – tiettyjen osioiden pituuteen. Kaikkein selvimmin tämä on epäilemättä näkyvissä kahdessa *sääntöluettelossa* eli runon osissa (viii) ja (xiv); ne koostuvat lyhyemmistä osioista (soluista), joissa esiintyy aina tiettyyn aihepiiriin liittyviä sääntöjä.⁶⁵ Lisäksi solut Hesiodoksen runollisen ilmaisuuden perusyksikköinä kertovat siitä, millä tavalla Hesiodos on runoteostaan *sepittänyt*. Mutta runon kokonaisuuden ja sen rakentumisen kannalta blokit tuntuvat olevan tärkeämmässä roolissa.⁶⁶

Ennen kuin siirrymme yleisestä yksityiseen ja aloitamme Hesiodoksen ihmisheimomyytin tarkastelun on vielä syytä esittää vielä yksi kysymys, jota olemme jo edellä moneen otteeseen sivunneet: missä määrin yllä luonnostelemamme Hesiodoksen työskentelytapa on edellyttänyt kirjallisten välineiden olemassaoloa? Onko *Työt ja päivät* siis sepitetty käyttäen hyväksi kirjoitusta, vai tulisiko se pikemminkin laskea suullisesti laadittujen runojen joukkoon?

⁶⁴ Eräs toistuva tapa, jolla Hesiodos ryhmittää materiaaliaan, on *kehäkompositio* käyttö. Kehäkompositiosta *Töissä ja päivissä*, kts. Walcot 1961, 8–13 ja alaviite 48.

⁶⁵ Sääntöluetteloista vrt. Nicolai 1964, 78–87; 134–140. Nicolai esittää, että säkeet 724–759, jotka sisältävät erilaisia *puhtaussäännöksiä*, ei ole alkujaan kuulunut *Töihin ja päiviin*, sillä a) osiota ei voida lainkaan jakaa pienempiin soluihin (*ibid.* 140–142) ja b) se tuntuu rikkovan loogisen yhteyden säkeiden 715–723 ja 760–764 välillä.

⁶⁶ En ole aivan varma olisiko Nicolai tästä samaa mieltä. Hänen mukaansa blokit nimittäin eivät ole muuta kuin summa niistä soluista, joista ne koostuvat (*ibid.*, 157).

Nicolain mukaan solujen keskeisyys Hesiodoksen ajattelussa liittää hänet suulliseen perinteeseen. Suhteellisten rajallisten yksiköiden⁶⁷ avulla ajattelu liittyy hänen mukaansa todennäköisesti suullisen esityksen ja improvisaation asettamiin vaatimuksiin kuten ajattelun kehittämiseen puhumisen aikana tai rapsodin tarpeeseen rytmittää esityksensä lyhyempiin pätkiin. Tämän huomion pohjalta Nicolai spekuloi, että solurakenne on luultavimmin joko tyylillinen jäännös vanhemmasta, improvisoivasta runousperinteestä tai Hesiodoksen tietoisesti valitsema imitaatiokeino. Siihen, että *Työt ja päivät* olisi seipitetty suullisesti, hän ei sen sijaan usko: kokonaisuuden kompleksisuus sulkee hänen mukaansa tämän mahdollisuuden pois (*ibid.* 155–156).

Myös Glenn Most (2006, xx–xxi) pitää Hesiodosta runoilijana, joka on jo hallinnut kirjoitustaidon ja käyttänyt sitä runojensa laatimisessa. Ainoa varsinainen argumentti, jonka Most kannalleen esittää, liittyy *Töiden ja päivien* sisältämiin viitteisiin ja korjekuureihin *Theogoniaan*: Most mainitsee *Töiden ja päivien* alun tarinan kahdesta Riidan (Ῥιιδῆς) lajista, joka hänen mukaansa korjaa *Theogonian* säettä *Th.* 225, jossa Riidasta puhutaan vain yksikössä. Se, että tällaisia ristiviitteitä tehdään, ja että ne ylipäänsä ovat mielekkäitä, on Mostin mukaan ymmärrettävää vain kirjallisen tuotannon kontekstissa (*ibid.*, xxi.)⁶⁸ Myös Walcot (1961) katsoo Hesiodoksen käyttäneen runon kompositiossa hyväksi kirjoitusta. Mostin lailla hänkin vetoaa teosten välisiin ristiviittauksiin, mutta esittää kantansa puolesta kaksi muutakin argumenttia: hänen mukaansa kirjoituksen käyttöön teoksen kompositiossa viittavat myös teoksen varsin hienovarainen kokonaisrakenne, jota pitää koossa ”increasingly skillful use of ring-composition” (*ibid.*, 15), ja tapa, jolla Hesiodos pyrkii irtautumaan suulliselle epiikalle tyypillisistä *toistoista*: Walcotin mukaan kirjoitustaidon omaksuminen

not only permitted a more ambitious scheme of composition, but had also a profound influence on the shape of individual verses. The stage props of the epic style can be disregarded and a conciser and more direct form of narrative evolved. A delicately balanced judgment can be made between what is important and what is irrelevant. (*ibid.*, 16.)

Esimerkiksi Walcot tarjoaa *Töissä ja päivissä* esitetyn kuvauksen Pandoran valmistamisesta. Kun vielä Homeroksella Zeuksen käskyn toimeenpanon kuvaus on

⁶⁷ Nicolain tässä käyttämä sana on *Konzeptionseinheit*, joka on varsin hankala kääntää sujuvasti suomen kielelle.

⁶⁸ On syytä kuitenkin todeta skeptisesti, että kyseinen kohta *Töissä ja päivissä* voidaan tulkita ristiviitteeksi: mitenkään yksiselitteisesti se ei sitä ole. Tässäkään ei voida sulkea pois sattumaa, tai sitä että kohta olisi jopa myöhempi interpolaatio.

yleensä suora toisto itse käskyn kuvauksesta, irtoaa Hesiodoksen kuvaus Pandoran rakentamisesta sitä edeltävästä kuvauksesta, jossa referoidaan Zeuksen käsky rakentaa Pandora. Tässä Hesiodos – Walcotin mukaan – irtaantuu suulliselle perinteelle tyypillisestä käskyn ja sen toimeenpanon kuvausten rigidistä vastaavuudesta, jonka tehtävänä oli alkujaan ollut tarjota runoa suullisesti esittävälle rapsodille lepohetki. (*ibid.* 17–19.) Walcotin mukaan Hesiodos ei siis pelkästään kirjoittanut runoan muistiin elinaikanaan, vaan käytti aktiivisesti kirjoitusta apunaan sen laatimisessa. Myös Hesiodoksen runojen biografiset viittaukset puhunevat sen puolesta, että kyseessä olisivat nimenomaisesti kirjalliset teokset.

Kaikki runon tulkitsijat eivät kuitenkaan ole vakuuttuneet Walcotin ynnä muiden esittämistä argumenteista, ja ovat asettuneet vahvasti sille kannalle, että *Työt ja päivät* on laadittu täysin suullisesti, ja että se on saatettu kirjalliseen asuun vasta myöhemmässä vaiheessa (Edwards 1971, 192–193; Notopoulos 1960, 1964). Tähän positioon, jonka edustajat kuuluvat ns. *oral poetry* –teorian kannattajiin, liittyy usein vahva oletus, jonka mukaan *suullisen runouden* ja *kirjallisen runouden* ero on jollain tavalla absoluuttinen: suulliseen perinteeseen kuuluva runoilija ei heidän mukaansa yksinkertaisesti *voi* samalla käyttää kirjallisia välineitä: Notopoulos (1964, 15), esimerkiksi, toteaa, että ”A poet is literary or oral, not both”. Vaikka hänen näkemyksensä perustuukin pitkään empiriseen tutkimukseen kreikkalaisen runonlaulantaperinteen parissa, on hänen esittämänsä vastakkainasettelu suullisen ja kirjallisen runoilijan välillä turhan mustavalkoinen. Mikään ei mielestäni poissulje sitä vaihtoehtoa, että suullisesta perinteestä ponnistava ja siitä monella tapaa – kielellisesti, temaattisesti, jne. – riippuvainen runoilija voisi käyttää hyväkseen kirjoitustaidon tuomia uusia mahdollisuuksia työstää entistä kunnianhimoisempia runoja. Itse asiassa minusta näyttää, että meille säilynyt varhainen kreikkalainen heksametrirunous on syntynyt juuri pitkän suullisen tradition ja orastavan kirjoitustaidon hedelmällisen kohtaamisen tuloksena.⁶⁹

Tuoreessa kirjassaan *The Making of the Iliad* Martin West (2011) on luonnostellut kuvan siitä, millä tavalla *Iliaan* runoilija on laatinut runoteoksensa.⁷⁰ West asettautuu

⁶⁹ ”Am Anfang stand das Vollkommene”, on Thomas Szlesák nimennyt johdantokappaleen Homerosta käsittelevään kirjaansa (2012). Tämä ilmaisu kitetyttää itse asiassa upealla tavalla sen, mistä Homeroksen ja Hesiodoksen runoudessa suurella todennäköisyydellä on kyse: kirjallisen runouden alkupiste on samalla täydellisyyteensä kehittynyt suullinen perinne.

⁷⁰ Westin teosta voitaneen pitää jonkinlaisena yrityksenä synteisiin *Iliasta* koskevassa tutkimuksessa: se yhdistää toisiinsa niin *analyttisiä*, *unitaristisia* ja *uusanalyttisiä* piirteitä kuin tiettyjä elementtejä *oral*

kritisoimaan suullisen koulukunnan kuvaa täysin suullisesti runoilevasta Homeroksesta. Hänen mukaansa *Iliaan* runoilija on työstänyt teostaan kirjoituksen avulla ja laatinut sitä hyvin pitkän ajanjakson – useiden vuosien – ajan; edelleen West ei usko, että runo olisi laadittu lineaarisesti 1. kirjasta viimeiseen edeten, vaan näkee sen useiden tekstikerrostumien tuotteena: meille tutun *Iliaan* taustalla on hänen mukaansa ollut lyhyempi alkuperäinen runo, johon on jälkikäteen lisätty uusia episodeja, erilaisia korjauksia, tarkennuksia ja ekskursioita. (West 2011, 10–14; 51–68.) Ehkäpä ei ole kaukaa haettua, että Hesiodoksen työskentelytapa olisi ollut vastaava: voimme kuvitella runoudesta innostuneen Hesiodoksen keräävän erilaisia kansanviisauksia ja tarinoita papyryslappusille; lajittelevan niitä sitten temaattisesti blokkeihin; sepittävän kehyskertomuksen Perseksestä ja oikeusjutusta; ehkä kirjoittavan runosta kokonaan uuden version, jossa blokit ovat koherentimmassa järjestyksessä ja jossa ne noudattavat kehäkomposition periaatetta. Hesiodos on voinut myös – kuten West 1978 (41–) on aiemmin esittänyt⁷¹ – lisätä runoonsa myöhemmin uusia osioita, jotka eivät välttämättä kuuluneet olennaisina osina alkuperäiseen suunnitelmaan. Näin myös *Työt ja päivät* olisi runoelma, joka on laadittu kirjoitusta hyväksi käyttäen ja joka on syntynyt pitkän ajan kuluessa.

Tällainen syntymähistoria loisi valoa myös *Töiden ja päivien* sisältämiä interpolaatioita koskevaan kysymykseen: monet tulkitsijat ovat nimittäin epäilleet, että tietyt runon osat ovat todennäköisesti myöhempiä lisäyksiä, sillä ne eivät tunnu istuvan hyvin runon kokonaisuuteen. Mutta ehkäpä Hesiodos itse on osittain syypää näihin interpolaatioihin näyttäviin osioihin. Ei ole syytä unohtaa, että Pausanias (9.31.5) mainitsee Hesiodoksen

theorysta. Westin oletamat myöhemmät lisäykset ja muutokset jo olemassaolevaan tekstimassaan selittävät niitä kielellisiä ongelmia ja epäjatkuvuuksia, joihin klassiset analyytikot kohdistivat huomionsa; teoksen työstäminen kirjoituksen avulla pitkän aikajakson aikana taas selittää runon hiottua kokonaisrakennetta ja hienovaraisesti kehittyviä psykologisia motiiveja, joita klassiset unitaristit ovat korostaneet.

⁷¹ Westin *Työt ja päivät* -kommentaari sisältää pitkäkkön teoksen kompositiota käsittelevän osion 1978 (41–59). Westin mukaan *Työt ja päivät* oli alkujaan tarkoitettu lyhyemmäksi runoelmaksi, joka keskittyi oikeuden tematiikkaan; myöhemmin Hesiodos lisäsi siihen uusia osia ja samalla muutti teokselle asettamiaan päämääriä. Tämä hypoteesi liittyy Westin jo edellä lainaamaamme skeptiseen luonnehdintaan runoteoksen sisällön logiikasta. Hänen arvionsa eräistä teoksen sisältämistä osioista ei todellakaan ole kovin mairitteleva: West kuvailee esimerkiksi *Töiden ja päivien* sisältämiä ohjeluteloita sanalla ”free-wheeling” (1978, 45); hän toteaa, että päästessään ihmisheimomyytin loppuun, Hesiodos on unohtanut lähtöpisteensä (*ibid.*, 49); hänen mukaansa Hesiodos ei onnistu puristamaan kertomastaan eläinfabelista minkäänlaista opetusta (*ibid.*); kertomusta Dikeen ja hybriksen kaupungeista taas seuraa Westin mukaan ”mere drizzle of additional thoughts” (*ibid.*, 50); jne. West ei tunnu myöskään tekevän oikeutta teoksen rakennetta määrittäville kehäkompositioille. Pelkään, että West asettaa arviossaan Hesiodoksen runon liian tiukasti modernin koherenttieuden ja loogisuuden kriteerien pakkopaitaan.

nimissä kulkevien teosten luettelossaan myös kirjoitusten joukon, jota hän luonnehtii sanoilla ”ὅσα ἐπὶ Ἔργοις τε καὶ ἡμέραις” – ”ne, jotka tulevat *Töiden ja päivien* päälle”. Emme tiedä, millaisiin kirjoituksiin tämä ilmaisu viittaa; mutta tiedämme kylläkin, että antiikin aikana meidän tuntemamme *Työt ja päivät* jatkui lintujen liikkeitä käsittelevällä osiolla Ὀρνιθομάντεια, joka ei kuiteinkaan ole selviytynyt meidän päiviimme saakka.⁷² Ehkäpä Hesiodoksen runon viimeistelyä osaa seurasi seurasi hajanaisempi lajitelma irrallisia papyrusfragmentteja ja –lappusia, jotka sisälsivät lyhyempiä, aiheeseen liittyviä katkelmia, joita runoilija oli kerännyt ajatuksenaan käyttää niitä myöhemmin hyväksi työstämällä ne osaksi runon kokonaisuutta. Näistä fragmenteista suuri osa on myöhemmin kadonnut. Mutta olisiko mahdotonta ajatella, että myös monien tulkitsijoiden myöhemmäksi lisäykseksi epäilemä osa (C) (*päivät*) on alkujaan ollut tällainen osio, joka vielä odotti työstämistään runon kokonaisuuteen? En pidä tätä mahdottomana, vaikka onkin tunnustettava, että kysymykseen annettu vastaus on aina jäävä spekulaaation tosolle.

Oli oikea vastaus kirjoituksen roolia *Töiden ja päivien* synnyssä koskevaan kysymykseen mikä hyvänsä, se ei kuitenkaan vaikuta mitenkään siihen tosiasiaan, että Hesiodos, vaikka kuuluikin monella tavalla perinteeseen, osoittaa *Töitä ja päiviä* laatiessaan ja työstäessään hänen käytettävissään olevaa materiaalia monentasoista aktiivisuutta ja luovuutta. Toivon, että edellisten sivujen mietinnöt runon rakenteesta, ohjelmasta ja rakentumisesta ovat osoittaneet tämän. Kun nyt siirrymme tarkastelemaan tarkemmin Hesiodoksen ihmisheimomyyttiä, tulemme huomaamaan, että myytillä on aivan erityinen rooli runoteoksen kokonaisuudessa, ja että Hesiodoksen aktiivinen kädenjälki on nähtävissä monessa kohtaa. Kääntäkäämme siis seuraavaksi katseemme *Töiden ja päivien* säkeisiin 109–200.

⁷² Meille säilyneen *Töiden ja päivien* viimeinen säe 828 sisältää eräänlaisen siirymän tähän osioon. Proklos (ad Hes *Op.* 828) mainitsee skoliassaan tämän osion nimeltä ja kertoo Apollonius Rhodoslaisen poistaneen sen epäaitona. Vanhemmassa editioissa *Töiden ja päivien* antiikinaikaisista kommentaareista (1955) tämä huomio kulkee Prokloksen nimissä, mutta Marzillo on jostain syystä jättänyt sen pois tuoreesta pelkästään Prokloksen kommentit sisältävästä editiostaan (2010).

3. Hesiodoksen myytti viidestä ihmisheimosta (*Työt ja päivät* 109–200)

Töiden ja päivien säkeissä 109–200 Hesiodos kertoo lukijoilleen myytin viidestä ihmisheimosta (kr. γένη), jotka ovat seuranneet toisiaan maan päällä.⁷³ Tämä merkillinen myytti lienee eräs runoilijamme teosten tunnetuimpia katkelmia – kukaties yhdessä sitä *Töissä ja päivissä* välittömästi edeltävän Prometheuksesta ja Pandorasta kertovan myytin kanssa. Jo antiikin aikana myytti tuntuu kiehtoneen lukijoidensa – ja kuulijoidensa – mielikuvitusta: kuten edellä näimme, sitä lainattiin ja kerrottiin ahkerasti uudelleen erilaisissa muodoissa halki hellenistisen ajan aina roomalaiseen runouteen saakka. Viime vuosisatoina myyttiä on myös varsin ahkerasti tulkittu: se tuntuukin tarjoavan meille mielenkiintoisen mytologisen esimerkin varhaisten kreikkalaisten suhteesta inhimilliseen historiaan, ja ansaitsee täten täysin osaksi saaneensa huomion. Kirjoitukseni kolmas pääluku on omistettu Hesiodoksen myytin (luvut 3.1 ja 3.2), keskeisten tulkintaongelmien (3.3) ja eräiden sen tulkintaehdotuksien esittelylle (luku 3.4), ja se päättyy oman lähestymistapani esittelyyn (luku 3.5). Neljännessä pääluvussa tarkoitukseni on analysoida eräitä myytin keskeisiä kohtia ja tarjota – edellisten kappaleiden yleisten pohdintojen pohjalta – tulkintaehdotus myytin rakenteesta ja roolista osana Hesiodoksen runoelmaa.

3.1. Myytin lyhyt esittely

Ennen yksityiskohtaisempaa analyysiä on syytä käydä Hesiodoksen myytti ja sen rakenne lyhyesti läpi ja nostaa esiin eräitä keskeisiä tulkintaongelmia, joihin toivon ehdottamani lukutavan tarjoavan eräitä vastauksia. Lukijaa kehoitetaan myös konsultoimaan myytin kreikankielistä tekstiä ja sen suomenkielistä käännöstä, jotka löytyvät tämän tutkielman lopusta *liitteenä 1*.

Edellä kappaleessa 2.4 esitellyn Nicolain rakenteellisen analyysin valossa myytti muodostaa kokonaisuutena yhden *blokin* – temaattisesti rajautuneen kokonaisuuden – Hesiodoksen *Töissä ja päivissä*. Edelleen se koostuu viidestä erillisestä *solusta*, joista kukin kattaa yhden heimon. Lisäksi sitä edeltää kolmen säkeen mittainen välikappale *T&P* 106–108, joka liittyy sen edeltävään myyttiin Prometheuksesta ja Pandorasta.

⁷³ On syytä painottaa, että Hesiodos kertoo nimenomaan erilaisista ihmisheimoista – tai ihmisistä – eikä erilaisista *aikakausista* kuten esimerkiksi Ovidius.

Hesiodoksen myytin viisi ihmisheimoa ovat (1) kultainen (kr. χρύσειον γένος) (*T&P* 109–126), (2) hopeinen (kr. ἀργύρεον γένος) (*T&P* 127–142), (3) pronssinen (kr. χαλκειον γένος) (*T&P* 143–155), (4) heerosten heimo (kr. ἀνδρῶν ἡρώων γένος) (*T&P* 156–172) ja (5) rautainen heimo (kr. σιδήρεον γένος) (*T&P* 173–200).

(1) Kultaisen ihmisheimon jäsenet elävät maan päällä ilman vaivaa ja kärsimystä. Heidän ei ole pakko tehdä työtä elantonsa eteen, koska pelto kantaa hedelmää automaattisesti: osallistuminen työntekoon on heille *vapaaehtoista*. He eivät myöskään joudu kärsimään vanhuuden kiroista tai tuskaisesta kuolemasta, vaan heillä on etuoikeus kuolla kuin ”unen valtaamina” (*T&P* 116). Kuoleman jälkeen he saavat Zeuksen tahdosta kunnia-aseman myöhempien ihmisten vahteina.

(2) Kultaisia ihmisiä seuraa maan päällä hopeinen ihmisheimo. Hopeisten ihmisten elämää luonnehtii pidennetty lapsuus ja ymmärryksen puute: he pysyvät äidin helmoissa 100 vuotta ja elävät tämän jälkeen vain lyhyen tuskaisan elämän. He eivät pysty välttämään hybristä vaan käyvät toistensa kimppuun. He eivät myöskään palvo jumalia, mistä johtuen Zeus tuhoaa heimon. Myös hopeisen ihmisheimon edustajat saavat – kaikesta huolimatta – katoamisensa jälkeen eräänlaisen kunnia-aseman.

(3) Pronssinen ihmisheimo on fyysisiltä ominaisuuksiltaan vahva: tämän heimon ihmiset käyvät sotia, ovat väkivaltaisista ja väkeviä, ja pidättäytyvät tyystin viljansyönnistä. Heidän talonsa, aseensa ja työkalunsa on tehty pronssista. Lopulta tämän heimon villi luonne tuo sille myös tuhon: ”omien käsiensä kautta kukistettuina” joutuvat he käymään ”jääkylmän Haadeksen kostean majaan” (*T&P* 152–153.)

(4) Herokset ovat edeltäjiään parempia ja oikeudenmukaisempia, ja heistä puhutaankin ”jumalaisena” heimona (*T&P* 159). He eivät kuitenkaan pysty välttämään sotaa; eräät heistä kaatuvat taistelussa Teeban muurien edustalla, toiset Troijan mailla. Eräillä heeroksilla on kuitenkin ilo löytää ikuinen rauha autuaiden saarelta kaukana muista kuolevaisista ihmisistä. Kuva autuaiden saarella vallitsevista olosuhteista muistuttaa tietyltä osin kultaisen ihmisheimon aikana vallinnutta tilaa maan päällä.

(5) Viimeinen ihmisheimo on rautainen. Näiden ihmisten aikakaudelle Hesiodos asettaa myös (oman aikansa) nykyisyyden. Hän aloittaa rautaisten ihmisten ajan kuvaamisen ensimmäisessä persoonassa esitetyllä toiveella, että olisi syntynyt aiemmin tai myöhemmin. Sen jälkeen hän runoilee – futuurin aikamuodossa – kuulijoilleen varsin pessimistisen ja synkän kuvauksen näiden ihmisten elämänmuodosta: kuulemme

elämästä täynnä tuskaa ja vaivaa; elämästä, jossa lapset nousevat vanhempiansa vastaan ja ystävät käyvät taistoon ystävää vastaan. Kuvaus päättyy apokalyptiseen visioon tämänkin ihmisheimon lopusta Zeuksen tuhoamana.

3.2. Myytin yleiskatsauksellinen esittely (*Taulukko 1*)

Yleisellä tasolla voidaan sanoa, että Hesiodoksen kuvaus kustakin ihmisheimosta noudattaa samaa yleiskaavaa: yhteistä on, että heimoista jokainen syntyy jonakin tiettyinä ajanhetkenä, elää maan päällä tietyn aikaa ja katoaa ilmeisesti kokonaan ennen seuraavan heimon ilmestymistä.⁷⁴ Niinpä ne kaikki noudattavat samaa yleiskaavaa: syntymä – olemassaolo – kuolema. Yksittäisten heimojen kuvausten välillä on kuitenkin suuriakin eroja: tiettyjen heimojen kohdalla keskeiseen rooliin nousevat aihepiirit jäävät toisten kohdalla tyystin mainintaa vaille, ja kuvauksen fokus ja painotus on kunkin heimon kohdalla erilainen. Triviaalisti heimoja yhdistää toisiinsa tietenkin se, että kaikkien on määrä olla juurikin *ihmisheimoja*.

Luvussa 4 pyrin rakentamaan myytin tulkintaa Hesiodoksen tekstistä itsestään lähtien. Tämän kannalta on tärkeää pitää mielessä eri ihmisheimojen kuvausten väliset yhtäläisyydet ja erot. Seuraavassa taulukossa esitellään hesiodinen myytti yleiskatsauksellisessa ja tiivistetyssä muodossa. Taulukon tarkoituksena on tuoda esiin tiettyjä olennaisia yhtäläisyyksiä ja eroja eri ihmisheimojen välillä ja mahdollistaa heimojen vaivaton vertaaminen toisiinsa. Siellä missä mahdollista, olen lainannut suoraan *Töiden ja päivien* kreikankielistä tekstiä; siellä missä tämä ei ole ollut mahdollista, olen antanut sisällöstä lyhyen suomenkielisen tiivistelmän. Tyhjä ruutu merkitsee, että taulukon rivillä mainittua teemaa ei mainita tietyn (sarakkeessa mainitun) ihmisheimon kuvauksessa. Jos se taas mainitaan monitulkintaisella tai epäselvällä tavalla, seuraa sitaattia (tai parafrasaa) kysymysmerkki. Helpottaakseni viittaamista taulukkoon käytän jatkossa sarakkeita merkitsevien numeroiden ja rivejä merkitsevien kirjainten yhdistelmiä: esim. (1)(A) viittaa kultaisen ihmisheimon luojaan; (4)(F) heerosten psykologisiin ominaisuuksiin, jne.

⁷⁴ Tulemme tosin huomaamaan, että tämä ei välttämättä päde kahden viimeisen heimon, heerosten ja rauta-ihmisten suhteeseen.

Taulukko 1	(1) Kultainen ihmisheimo (109–126)	(2) Hopeinen ihmisheimo (127–142)	(3) Pronssinen ihmisheimo (143–155)	(4) Heerokset (156–172)	(5) Rautainen ihmisheimo (173–200)
(A) Kuka luo?	ἀθάνατοι Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες (110)	Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες (128)	Ζεὺς πατὴρ (143)	Ζεὺς Κρονίδης (158)	– (Huomaa tosin Π38: 173d: Ζεὺς)
(B) Suhde edelliseen ihmisheimoon	–	πολὺ χειρότερον (127) οὔτε φῦν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα (129)	οὐκ ἀργυρέω οὐδὲν ὅμοιον (144)	δικαιότερον καὶ ἄρειον (158)	Ei eksplisiittisesti mainittu, kts. kuitenkin (174-175). Paljon huonompi?
(D) Kuvauksen fokus	Onnellinen ja kevyt oleminen ilman välttämättömyyttä työntekoon	Pidennetty lapsuus; sitten lyhyt kärsimyksellinen elämä täynnä pahoja tekoja toisia kohtaan	Sotaisa ja väkivaltainen toiminta	Puolijumalia; viittaus sotaretkiin eräillä yksityiskohdilla höystettynä	Futuuriassa: Elämä täynnä kärsimystä, väkivaltaa ja oikeudettomuutta
(E) Ulkonäkö	οὐδέ τι δειλὸν γῆρας ἐπὶν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι (113-115)	Suhteessa kultaisiin ihmisiin: οὔτε φῦν ἐναλίγκιον (129)	οὐκ ἀργυρέω οὐδὲν ὅμοιον (144) ἐκ μελιᾶν (145)? χεῖρες ἄαπτοι ἐξ ὤμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι (148-149)	–	–
(F) Psykologiset ominaisuudet	ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες (112)	μέγα νήπιος (131) ἄλγε' ἔχοντες ἀφραδίης (133-134)	ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμὸν (147)	Eläessä maan päällä: – Kuoleman jälkeen (Tapaus (4)(L)B): ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες (170)	–
(G) Aktiviteetit	Vapaus työstä; elävät kuin jumalat; juhlinta	(A) Lapsina: leikkivät äidin helmoissa (130) (B) Aikuisena: <i>Hybris</i> toisia vastaan (134-135)	Negatiivinen luonnehdinta: Eivät syö viljaa. (146-147) Ἄρῃος ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες (145-146)	Ainoastaan sotaretket mainittu.	Futuuriassa: erinäisiä ilkitöitä (181-194)
(H) Suhde työhön	Pelto kantaa hedelmää itsestään: työ ei välttämättömyys; tekevät töitä ainoastaan halutessaan (117-118)	–	οὐδέ τι σῖτον ἥσθιον = Ei maataloutta? (146-147) Työskentelevät pronssisin työkaluin (työn laatu jää epäselväksi) (151)	–	Työ on välttämättömyys.

(I) Suhde oikeudenmukaisuuteen (<i>dike</i>)	–	<p>Ihmisiä kohtaan:</p> <p>Eivät kykene pitämään loitolla hybristä (134-135)</p> <p>Jumalia kohtaan:</p> <p>Eivät kunnioita jumalten ja ihmisten välisiä säädöksiä (<i>themistä</i>) (137)</p> <p>= Viittaus epäoikeudenmukaisuuteen?</p>	<p>οἷσιν Ἄρηος ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες, (145-146)</p> <p>= Viittaus epäoikeudenmukaisuuteen?</p>	δικαιότερον καὶ ἄρειον kuin pronssiset ihmiset (158)	<p>Futuurissa:</p> <p>Oikeudenmukaisuus kadonnut; <i>hybriset</i> ihmiset nauttivat arvostusta. (190-192)</p>
(J) Suhde jumaliin	<p>ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, (111)</p> <p>ὥστε θεοὶ δ' ἔζωον (113)</p>	<p>οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς. (135-136)</p>	–	<p>ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται ἡμίθεοι (159-160)</p>	<p>Futuurissa:</p> <p>Eivät kunnioita jumalia eivätkä oikeudenmukaista toimintaa.</p>
(K) Tuho ja tuhon syy	<p>θνῆσκον δ' ὥσθ' ὕπνῳ δεδμημένοι (116)</p>	<p>Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολοῦμενος, οὐνεκα τιμᾶς οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἱ Ὀλύμπῳ ἔχουσιν (138-139)</p>	<p>χείρεσσιν ὑπὸ σφετέρῃσι δαμέντες βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Αἰδαο (152-153)</p> <p>θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἐόντας εἴλε μέλας λαμπρὸν δ' ἔλιπον φάος ἡελίοιο (154)</p>	<p>A. Eräille: πόλεμός τε κακὸς (...) ὥλεσε (161-163)</p> <p>B. Eräille: Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατῆρ ἐς πείρατα γαίης (168)</p>	<p>Futuurissa:</p> <p>Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων (180)</p> <p>jota ehdollistaa</p> <p>εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν (181)</p>
(L) Kohtalo kuoleman (heimon tuhon) jälkeen	<p>αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυπεν (121)</p> <p>δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων οἳ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα ἡέρα ἐσσύμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν, πλουτοδόται (120, 122-124)</p>	<p>αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυπεν (140)</p> <p>ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται, δεῦτεροι, ἀλλ' ἔμψης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ (141-142)</p>	<p>αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυπεν (156)</p> <p>βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Αἰδαο, νόνημοι (153-154)</p>	<p>A: Eräät kuolevat sodassa</p> <p>B: Eräät vaioisivat ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνην, ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν τρις ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα. (170-173)</p> <p>(Kuvaus resonoi kultaisten ihmisten kuvaksen kanssa)</p>	–

3.3. Tulkintaongelmia ja silmiinpistävyksiä: myytin *logiikan* ongelma

Tyypillinen – ja ehkä ensi silmäyksellä luontevin tapa – lukea Hesiodoksen myyttiä viidestä ihmisheimosta on hahmottaa se myyttiseksi kertomukseksi ihmiskunnan asteittaisesta rappeutumisesta kultaisten ihmisten aikana vallinneesta ideaalisesta, paratiisinomaisesta tilasta kohti tulevaisuuden rautaisten ihmisten totaalista oikeudettomuutta ja väkivaltaisuutta. Tämän tulkinnan mukaan metallit, joiden mukaan heimoista neljä on nimetty, heijastelevat myös Hesiodoksen kullekin aikakaudelle antamaa, asteittain vähevevää arvoa.

Mutta jo edellä esitetyistä lyhyestä myytin sisällön kuvauksesta ja yleiskatsauksellisesta taulukosta käy ilmi, että Hesiodoksen ihmisheimomyytin sisäinen logiikka on paljon kompleksisempi. Se ei yksinkertaisesti noudata selvää asteittaista huonontumisen ja taantumisen logiikkaa, joka on meille tuttu myytin myöhemmistä versioista ja joka heijastelisi yksiselitteisesti metallisarjan kulta–hopea–pronssi–rauta laskevaa arvojärjestystä. Taantuminen pätee ainoastaan *yleisellä tasolla*: jos vertaamme heimoja (1) ja (5), on jokseenkin selvää, että myytti välittää kuvan taantuvasta kehityksestä paratiisinomaisesta alkutilanteesta täysin väkivaltaiseen tulevaisuuteen. Mutta näiden kahden ääripään välillä myytin logiikka tuntuu olevan monimutkaisempi: silmiinpistävää on ainakin, että heerosten heimo (4) saa kertomuksessa eräänlaisen erikoisaseman. Heerokset eivät näe riko myytin logiikkaa pelkästään erikoisen nimeämisen ansiosta – muut heimot on nimetty metallien mukaan vähenevässä arvojärjestyksessä – vaan ennen kaikkea juuri siksi, että heitä kuvaillaan selväsanaisesti ”paremmiksi ja oikeudenmukaisemmiksi” (*T&P* 157) kuin edeltäjänsä. Heerokset muodostavat selkeimmän ongelman myytin suoraviivaiselle tulkinnalle asteittaisena rappeutumisena ja onkin aihetta puhua Hesiodoksen myytin tulkintaan kiinteästi liittyvästä *heerosten heimon ongelmasta*.⁷⁵

Herokset eivät kuitenkaan ole ainoa ihmisheimo, joka tuntuu aiheuttavan vaikeuksia myytin tulkitsemiselle asteittaisena huonontumisena. Myöskään hopeiset ihmiset eivät tunnu sopivan tähän kuvaan: autuaitten kultaisten ihmisten ja lapsellisen typerien ja hybristen hopeisten välinen ero vaikuttaa jotenkin *liian* suurelta sopiakseen hyvin

⁷⁵ Tyypillinen reaktio tähän ongelmaan on ollut yksinkertaisesti väittää, että Hesiodos sovitti heerokset osaksi kertomustaan varhaisemmista ihmisheimosta, koska se oli niin olennainen osa kreikkalaisten käsitystä omasta historiastaan (kts. esim. Reitzenstein 1924/1925, 8; Meyer 1924; Fontenrose 1974, 8–9).

asteittaisen huonontumisen skeemaan. Itse asiassa Hesiodoksen kuvaus hopeisista ihmisistä on niin negatiivisesti sävytetty, että herää kysymys ovatko nämä ihmiset lopulta *missään mielessä* hyviä. Ainoa tekijä, joka näyttää oikeuttavan moisen väitteen on tosiasia, että myös hopeiset ihmiset saavat kuolemansa jälkeen kunnia-aseman ”maanalaisina autuaina kuolevaisina” ((L)(2), *T&P* 141). Tälle kunnia-asemalle on kuitenkin vaikea löytää mitään faktuaalista perustelua Hesiodoksen kuvauksesta hopeaihminen ominaisuuksista. Edelleen voimme esittää kysymyksen missä mielessä hopeista heimoa seuraavien pronssi-ihmisten on määrä olla (ja miten he *voivat* olla) hybrisiä ja typeriä edeltäjiään *huonompia*. Emmekö voisi itse asiassa väittää, että pronssinen heimo vie voiton passiivisista edeltäjistään ainakin siinä mielessä, että he tuntuvat viettävän varsin aktiivista elämää? Heillä tuntuu esimerkiksi olevan erinäköisiä taitoja, joista ei edeltäjien kohdalla lainkaan ole puhe, ja ainakaan fyysisen voiman puutteesta heitä ei voi syyttää. Emmekö voisi siis väittää, että lukijalle, joka ei jo valmiiksi oleta huonontumisen skeemaa, hesiodonin pronssinen heimo edustaa eräässä mielessä jopa edistysaskelta ihmiskunnan historiassa?

Edeltävien huomioiden on määrä osoittaa, että Hesiodoksen ihmisheimomyytin kehityslogiikka on tarkemmalla silmäyksellä varsin monimutkainen: asteittaisen huonontumisen sijaan kohtaamme pikemminkin vaihtelua suhteellisten hyvien (heimot 1 ja 4) ja suhteellisten kehnien (2, 3, 5) ihmisheimojen välillä. Selvää näyttää itse asiassa olevan ainoastaan, että kultaisen heimon on määrä olla heimoista paras ja autuain. Itse asiassa ei voitane aivan ongelmitta väittää – jo olettamatta huonontumisen logiikkaa – että rautaisten ihmisten tuleva kohtalo on kehnoin mahdollinen: jokainen ihmisheimo nimittäin kuvataan tekstissä – kuten *taulukko 1* osoittaa – hieman eri tavalla. Kustakin nostetaan esiin eri ominaispiirteitä. Niinpä myytin tulkitsija törmää väistämättä ainakin erityistapauksissa kysymykseen, kuinka eri heimoja ja niiden luonnehdintoja on lopulta edes mahdollista verrata toisiinsa. Jälleen tarjoavat heimot (2) ja (3) hyvän esimerkin: hopeisista ihmisistä tiedämme oikeastaan ainoastaan heidän jatketun lapsuuteensa ja hybrisen toisiaan kohtaan, kun taas pronssisten ihmisten kohdalla painotetaan taasen heidän ruumiillista väkevyyttä ja sotaisuutta. Lähtökohdat *arvottavalle* vertailulle ovat näin ollen varsin vähäiset.

Toinen merkittävä ero myytin asteittaisen huononemisen skeemaa noudattaviin myöhäisantiikkisiin versioihin on, että Hesiodoksella ihmisheimot eivät ole *geneettisesti* sukua toisilleen – heerokset ja rautaiset ihmiset muodostavat tässä tosin mahdollisen

poikkeuksen, josta kuulemme enemmän myöhemmin. Jumalat luovat kunkin heimoista (jälleen rautaisten ihmisten muodostaessa mahdollisen poikkeuksen), ne elävät aikansa ja katoavat tyystin maan päältä ennen kuin seuraava heimo astuu näyttämölle. Kaava syntymä – kukoistus – tuho tuntuu itse asiassa olevan ainoa keskeinen tekijä, jonka jokainen heimo jakaa, ja joka tarjoaa myytille tietynlaisen toistuvan kaavan. Jokaisella ihmisheimolla on alkunsa – ja loppunsa.⁷⁶ Tämä heimojen geneettinen erillisyys nostaa esiin kysymyksen, missä määrin myytin kohdalla on mielekästä edes puhua ihmiskunnan *kehityksestä* – jos heimot ovat toisistaan aivan erillisiä, ja heimojen sisäinen tila on pikemminkin staattinen kuin kehittyvä, missä määrin idea ihmiskunnan kehityksestä saa lainkaan tilaa myytin kehityksessä?

3.4. Eräitä tulkintaehdotuksia

Jos otamme huomioon kuinka monitahoinen ihmisheimomyytin rakenne on, ei ole lainkaan ihme, että siitä on menneiden vuosituhansien aikana tarjottu sängen monenlaisia tulkintoja. Hesiodoksen *Työt ja päivät* ja sen sisältämä ihmisheimomyytti herätti skolaarista kiinnostusta jo antiikin aikana: Porfyrioksen parafrasien mukaan Aristoteleen oppilas Dikaiarkhos esitti jo 300-luvulla eaa. teoksessaan *Bios Hellados*, että myyttiin sisältyvä ajatus kultaisesta ihmisheimosta ja sen aikana vallinneesta jumalten ja ihmisten läheisyydestä perustuu historiallisiin tosiasioihin ihmiskunnan varhaisvaiheesta. Dikaiarkhoksen mukaan myytistä on mahdollista kaivaa esiin sen luonnollinen/historiallinen ydin poistamalla siitä liiallinen myyttinen aines järkeä käyttämällä.⁷⁷ Myytin historiallisen tulkinnan ohella antiikissa esitettiin suhteellisen varhain myös allegorisia tulkintoja: 400-luvun loppupuolella jaa. vaikuttanut Proklos tulkitsi myyttiä *Työt ja päivät* -kommentaarissaan uusplatonistisen filosofiansa valossa

⁷⁶ Jälleen on kuinkin syytä huomauttaa, että saatamme löytää mahdollisen poikkeuksen rautaisesta heimosta. Muiden heimojen synty, elämä ja tuho kuvataan Hesiodoksen narratiivissa menneessä aikamuodossa; tätä vastoin rautaisen heimon tuho kuvataan *futuurissa*: tuhoon kyllä viitataan, mutta ei *jo tapahtuneena* tosiasiana. Tämän epäsymmetrian idea on – kuten toivon tulevilla sivuilla voivani osoittaa – että rautaisten ihmisten tulevaisuus on vielä avoin, ja että tuho ei ole välttämätön.

⁷⁷ εἰ δεῖ λαμβάνειν μὲν αὐτὸν ὡς γεγονόςτα καὶ μὴ μάτην ἐπιπεφημισμένον, τὸ δὲ λίαν μυθικὸν ἀφέντας εἰς τὸ διὰ τοῦ λόγου φυσικὸν ἀνάγειν. Dikaiarkhos fragm. 49, teoksessa Wehrli 1967 = Porph., *Abst.* 4.2. vrt. myös Vidal-Naguet 1978, 132–133.

allegorisen tulkinnan keinoin: hänen mukaansa eri metallien mukaan nimetyt ihmisheimot ovat allegorioita ihmissielun eri tasoisille eksistenssitavoille.⁷⁸

Hesiodoksen myytin modernin tulkintaperinteen voidaan katsoa alkaneen 1800-luvun alkupuolella ja jatkuneen keskeytyksettä nykypäiviin saakka. Yksimielisyyteen myytin merkityksestä ja sisäisestä logiikasta ei ole kuitenkaan päästy: tutkimuskirjallisuudesta onkin löydettävissä valtaisa – Smithin (1980, 145) mukaan jopa ”masentava” – tulkintojen paljous. Etenkin 20. vuosisata ja monilla aloilla herännyt teoreettinen mielenkiinto myyttejä ja niiden rakenteita kohtaan ovat tuottaneet toisistaan radikaalisti eroavia lukutapoja – joista osa kantavat mukaanaan hyvinkin raskasta teoreettista painolastia. Näiden tulkintojen yksityiskohtainen referointi ja arviointi on suureksi hyödyksi – mutta tämän esseen puitteissa se ei ikävä kyllä ole tilasyistä mahdollista.⁷⁹ Johdantona omaan tulkintaehdotukseeni tyydyn tässä kappaleessa ainoastaan esittelemään yleisellä tasolla tiettyjä tutkimuslinjoja, joiden puitteissa Hesiodoksen myyttiä on viime aikoina pyritty tulkitsemaan, ja jotka auttavat hahmottamaan tässä tutkielmassa esitetyn tulkintaehdotuksen luonnetta. Yksittäisten tulkintojen yksityiskohtiin ja argumentteihin viitataan jatkossa ainoastaan sikäli kuin ne ovat relevantteja argumentoinnissa oman tulkintani puolesta.

Ei ole ehkä liioiteltua väittää, että kaikkia tulkintaehdotuksia yhdistää yritys selittää Hesiodoksen myytin tietyt epäjatkuvuudet ja rakenteelliset ongelmat, joihin tutustuimme edellä. Tämä voi kuitenkin tapahtua monella eri tavalla. Myytin tulkinnoissa voimme erottaa nähdäkseni ennen kaikkea kolme yleistä tulkintalinjaa: analyyttiset lähestymistavat, temaattisia avaimia etsivät lähestymistavat ja tulkinnat, jotka käyttävät hyväksi moderneja teorioita myyttien luonteesta.

3.4.1. Analyyttiset lähestymistavat

Etenkin 1800-luvun ja 1900-luvun alkupuolen Hesiodos-tutkimuksessa – pitkälti vastaavien Homeros-tutkimuksessa vallitsevien tendenssien vaikutuksesta – oli suosittua pyrkiä analysoimaan Hesiodoksen myytti pienempiin osioihin. Näihin pyrkimyksiin liittyi tyypillisesti pyrkimys identifoida ja eristää myytin alkuperäinen ydin, johon on

⁷⁸ Prokloksen lähestymistavasta Hesiodoksen *Töihin ja päiviin* kts. Marzillo 2010; ihmiskuntamyytistä erityisesti edition johdannon sivut XLI–XLIV. Marzillon editiossa ihmisheimomyyttiä käsittelevät Prokloksen fragmentit ovat LXVIII–XCIII.

⁷⁹ Myytin erilaisia tulkintoja referoivat mm. Smith (1980), Most (1998) ja Τσαγγάλης (2006).

myöhemmin lisätty uusia (ja vieraita) elementtejä. Näiden eri komposition tasojen on määrä selittää myytin logiikan silmiinpistävät ongelmat. Siitä, miltä alkuperäinen myytti mahdollisesti on näyttänyt, on esitetty mitä monimuotoisimpia tulkintoja. Tämän tutkimuslinjan aloittajana voitaneen pitää Philipp Buttmannia, joka vuonna 1814 julkaistussa tutkimuksessaan esitti, että ensimmäinen, toinen ja kolmas ihmisheimo muodostavat myytin alkuperäisen ytimen, johon neljäs ja viides heimo on lisätty eräänlaisina historiallisina sovellutuksina.⁸⁰ Ferdinand Bambergerin (1842) tulkinnan mukaan Hesiodoksen myytti koostuu kahdesta alunperin erillisestä myytistä: kaksi ensimmäistä sukupolvea muodostavat itsenäisen *filosofisen*, kolme jälkimmäistä *historiallisen* myytin. Mielipiteet myytin alkuperäisestä asusta eivät suinkaan rajoitu näihin kahteen positioon, vaan vuosien varrella on ehdotettu miltei kaikkia mahdollisia yhdistelmiä, joista yksikään ei ole saanut varauksetonta tukea.⁸¹

Paitsi myytin alkuperäisestä asusta, tulkitsijat eivät ole myöskään yksimielisiä siitä, mikä myytin oletetun alkuperäisen version alkuperä on, ja miten – ja kenen toimesta – se on kehittynyt asuun, jossa löydämme sen Hesiodoksen runoteoksessa.⁸² Esimerkiksi edellä mainitsemamme Bamberger ei ota lainkaan kantaa kysymykseen myytin alkuperästä vaan tyytyy yksinkertaisesta vain toteamaan, että *Töistä ja päivistä* löytämämme myytti koostuu alkujaan kahdesta erillisestä osasta. Erityisen suosittu vastaus kysymykseen myytin alkuperästä on ollut etsiä myytille orientaalisia paralleelleja ja olettaa, että ne muodostavat joko suoran tai epäsuoran lähteen Hesiodoksen kertomukselle. Rudolph Roth paikansi erään tällaisen paralleelin jo vuonna 1860 julkaistussa kirjoituksessaan ”Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod und die indische Lehre von den vier Weltaltern”: intialaisen uskonnollisen suurepoksen Mahābhāratana kolmannessa kirjassa esitetään taru neljästä *jugasta* – aikakaudesta, jotka noudattavat asteittaisen rappeutumisen skeemaa. Roth kuitenkin toteaa, että juga-teoria on suurella todennäköisyydellä Hesiodosta *nuorempi*, ja että myyttien välinen historiallinen yhteys on siten ”durchaus unerweislich”: hän yksinkertaisesti toteaa tiettyjen paralleelien

⁸⁰ Buttmann (1814/1829), 6–10. (cf. Most 1998, 106.)

⁸¹ Meyerin (1924, 42–43) mukaan alkuperäiset heimot ovat kultainen, pronssinen ja rautainen (Meyer tosin uskoo Hesiodoksen sepittäneen myytin pääosin itse); Walcotin (1961) mukaan neljä ensimmäistä; Friedländerin (1912, 802–803) mukaan kultainen, hopeinen ja rautainen; Wilamowitzin (1962, 139–140) mukaan kultainen, hopeinen ja pronssinen.

⁸² Eräät arvelevat myytin muokkautuneen paljon jo *ennen* Hesiodosta; monet katsovat *Hesiodoksen* lisänneen siihen omia aineksia; jotkut pitävät myytin tiettyjä osia Hesiodosta *myöhempien* interpolaattoreiden tuotoksina.

olemassaolon, mutta ei vedä johtopäätöksiä historiallisista yhteyksistä (Roth 1860, 32–33). 1920-luvulla kirjoittanut Richard Reizenstein (1924/1925) pyrki taas osoittamaan, että Hesiodoksen myytti on laina vanhemmasta orientaalisesta teologisesta myytistä *neljästä* metallien mukaan nimetystä *maailmanajasta*, joka esiintyy eri muodoissa niin intialaisessa, persialaisessa kuin juutalaisessakin kirjallisuudessa.⁸³ Tähän orientaaliseen neljän maailmanajan – kultaisen, hopeisen, kuparisen ja rautaisen – skeemaan Hesiodos on Reizensteinin mukaan lisännyt heroisen ihmisheimon ja eräitä muita kreikkalaisen mytologian elementtejä⁸⁴; myytin saapumisen Kreikkaan hän selittää Hesiodoksen vähäaasialaisella perhetaustalla. (Reizenstein 1924/1925, 8–10.) Reizensteinin aloittama tutkimussuuntaus on saanut sittemmin paljon seuraajia. Hänen ehdotuksensa myytin alkuperäisestä asusta on saanut ehkä analyytikoiden ehdotuksesta eniten kannatusta: idea, että Hesiodos lisäsi alkuperäiseen neljän metallin sarjaan ”heerosten jumalaisen suvun” kreikkalaisen historiakäsityksen siihen painostamana tarjoaa houkuttelevan vastauksen *heroisen heimon ongelmaan*, joka – kuten edellä todettiin – aiheuttaa ehkä silmiinpistävimmän ongelman myytin tulkinnalle.

Analyyttisten tutkimusohjelman ongelmana on, että sen valossa Hesiodoksen versio ihmisheimomyytistä näyttäytyy helposti eräänlaisena kirjavana kollaasina eri lähteistä peräisin olevista elementeistä, ja runon laatija vaikuttaa ennen kaikkea passiiviselta myyttien toistajalta. Mutta analyyttisillä positioilla on epäilemättä myös ansionsa. Niihin liittyy tyypillisesti – uskoakseni aivan oikea – oletus, että kaikki myytin osat eivät ole peräisin Hesiodokselta itseltään, vaan juontuvat jo aikaisemmin olemassa olleesta, traditionaalisesta materiaalista. Juuri erottelemalla näitä aineksia ja tekemällä hypoteeseja myytin komposition eri tasoista ovat ihmisheimomyytin analyyttiset tulkinnat uskoakseni auttaneet meitä ymmärtämään paljon paremmin Hesiodoksen asemaa kreikkalaisen mytologian ja runouden perinteessä: yrittämällä identifioida myytin tekstin eri kerrostumia ne tarjoavat meille mahdollisuuden identifioida Hesiodosta edeltävän materiaalin niistä aineksista, jotka hän on itse tähän materiaaliin lisännyt. Niinpä voimme analyyttisten tutkimusten ansiosta ymmärtää paremmin myös Hesiodoksen *aktiivista* ja *luovaa* työskentelytapaa myyttien parissa.

⁸³ Tämän kannan mukaan *Mahābhāratasta* löytyvä juga-oppi ja Hesiodoksen myytti juontuvat samasta varhaisesta orientaalisesta myytistä.

⁸⁴ Reizenstein mainitsee eksplisiittisesti Attikassa kiertäneen kansantarun, jonka mukaan Kronos hallitsi ihmisiä muinaisaikana, jolloin ei ollut tarvetta työnteekoon (1924/1925, 9.)

3.4.2. Temaattisia avaimia etsivät tulkinnat

Analyyttisten lähestymistapojen ohella Hesiodoksen myytistä on yritetty eri tavoin löytää tietty temaattinen ydin – oli se sitten työ, oikeudenmukaisuus tai jumalten arvostus – joka tarjoaisi myytille ykseyden ja selvän logiikan. Fontenrose (1974, 14) esimerkiksi asettaa keskiöön *työn*. Hänen mukaansa myytin on kokonaisuutena määrä varoittaa niitä, jotka pyrkivät välttämään työntekoa: ”the five-ages myth illustrates the consequences of not working” osoittamalla, että ”those genea (silver, bronze, iron) who reject work and turn to violence and crime incur Zeus’ anger and come to an end”. Vastaavasti Jean-Paul Vernant (1960/2006) – jonka strukturalistisesta tulkinnasta kuulemme lisää hetken kuluttua – on painottanut oikeudenmukaisuus-teeman tärkeyttä, ja tulkinnut myytin oikeudenmukaisten (kultainen heimo ja heerokset) ja epäoikeudenmukaisten (hopeinen, pronssinen ja rautainen heimo) heimojen polaarisen vaihteluna.⁸⁵ J. S. Clay taas esittää kirjassaan *Hesiod’s Cosmos* (2003, 81–99), että ihmisheimomyyttiä voidaan pitää kuvauksena jumalten yrityksestä luoda sellainen ihmisheimo, joka samaan aikaan niin on kykenevä elämään kuin kunnioittaa jumalia. Niinpä hän asettaa myytin temaattiseen keskiöön ihmisten suhteen jumaliin; tai ehkäpä paremminkin jumalten suhteen ihmisiin, sillä hänen lukutavassaan juuri jumalten luomisakti muodostaa keskeisen heimoja toisiinsa yhdistävän langan.

Tällaisten lukutapojen keskeinen ongelma on se, että ne lähestyvät myyttiä *reduktiivisesti*, pyrkimyksenään palauttaa myytin eri tasot yhteen keskeiseen teemaan. Tämä pyrkimys tekee välttämättömäksi selittää myytin selvät temaattiset epäjatkuvuudet eräänlaisiksi näköharhoiksi. Ei ole nimittäin mitenkään yksiselitteistä, että Hesiodoksen teksti on rakentunut niin, että joko ihmisten suhde työhön, oikeudenmukaisuuteen tai jumaliin yhdistää kaikki viisi sukupolvea. Tämän voimme nähdä helposti taulukon 1 riveiltä (G) ja (H): oikeudenmukaisuus ja työ eivät ole teemoja, jotka mainitaan jokaisen sukupolven kohdalla. Oikeudenmukaisuudella ei näytä mitenkään yksiselitteisesti olevan sijaa kultaisten ihmisten helpossa ja yltäkylläisessä elämässä.⁸⁶ Toisaalta on aivan yhtä vähän itsestäänselvää, että hopeiset ihmiset kohtaavat tuhonsa kiitos laiskuutensa – kuten

⁸⁵ Oikeudenmukaisuuden keskeisyyttä ovat painottaneet myös Walcot (1961) ja Querbach (1985).

⁸⁶ Ne, jotka asettavat oikeudenmukaisuuden myytin keskiöön, joutuvat yksinkertaisesti olettamaan, että kuvaus kultaisten ihmisten elämästä on kuvaus *dikeen* hallitsemasta elämästä. Mutta mitä perusteita tähän on? Jos pelot tuottavat kultaisille ihmisille enemmän ravintoa kuin he voivat kuluttaa, ei heillä tunnu ongelmitta olevan mitään *tarvetta* esim. oikeudenmukaiselle omaisuuden jaolle.

tulisi olla asiain laita Fontenrosen tulkinnan valossa. Tekstissä väitetään nimittäin ainoastaan, että heidät

Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολοούμενος, οὐνεκα τιμᾶς
οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἱ Ὀλύμπου ἔχουσιν. (*T&P* 138–139)

kätki Zeus Kronidi suuttuneena, koska hei eivät suoneet
kunnioitusta autuaille jumalille, jotka asuttavat Olymposta.

Tämän katkelman τιμᾶς viittaa tuskin työhön, vaan pikemminkin palvontaan ja uhrimenoihin alttarilla, jotka on mainittu aiemmin säkeessä *T&P* 136.⁸⁷ Vastaavia rakenneongelmia kohtaavat myös yritykset löytää ihmisten ja jumalten välisestä suhteesta avain myytin logiikan solmun avaamiseen (kts. taulukko 1, rivi (J)). Ongelma on, että myytti ei tunnu rakentuvan yhden temaattisen keskuksen ympärille, vaan on rakenteeltaan paljon moniulotteisempi. Eri ihmisheimot kuvaillaan runon tasolla hyvin erilaisilla tavoilla: eräiden kohdalla nousee kuvauksen keskiöön tosin työ, mutta toisten kohdalla teksti vaikenee aihepiiristä täysin. Tämä pätee yhtäläillä myös oikeudenmukaisuuteen ja suhteeseen jumaliin. Mutta toisaalta on täysin ymmärrettävää, että nämä kaikki aihepiirit esiintyvät monin paikoin ihmisheimomyytissä: ne ovat lopulta keskeisiä käsitteitä ja johtolankoja Hesiodoksen runoelmassa, jossa normatiiviset ja deskriptiiviset elementit lomittuvat toisiinsa. Tulkinnan avaimiksi ne eivät kuitenkaan taivu.⁸⁸

3.4.3. Myyttiteoreettiset lähestymistavat

a. *Psykoanalyttinen tulkinta (Smith)*. Hesiodoksen ihmisheimomyyttiä on luettu viime aikoina myös usein myyttien funktiota ja alkuperää selittävien teorioiden valossa. Tällaisesta lähestymistavasta voidaan pitää esimerkkinä Peter Smithin (1980) psykologista, etenkin psykoanalyttisistä teorioista vaikutteita saanutta tulkintaa. Smith

⁸⁷ Fontenrose joutuu liittämään työnteon hopeisen heimon kohtaloon hieman keinotekoisella tavalla: hänen mukaansa hopeiset ihmiset välttelivät työntekoa ja olivat täten elannonsa suhteen riippuvaisia äidistään; äitien kuoltua he eivät osanneet hankkia itselleen elantoa omalla työllään, ja joutuivat varastamaan ravintoa niiltä, joilla sitä oli. Näin työn välttely johtaa hopeiset ihmiset Fontenrosen tulkinnassa väkivaltaan toisiaan kohtaan. Sen, ettei hopeinen heimo palvele jumalia – mikä on tekstin mukaan heidän tuhonsa välitön syy – Fontenrose selittää sillä, ettei heillä, koska he eivät tuottaneet elintarvikkeita, yksinkertaisesti ollut mitään uhrattavaa. (Fontenrose 1974, 7.) Huomaamme, että Fontenrose joutuu lukemaan tulkintansa pakottamana Hesiodoksen tekstiin sisään paljon sellaisia oletuksia, joita ei tekstin tasolla esiinny.

⁸⁸ Tällaiset lukutavat lähestyvät usein ihmisheimomyyttiä ensisijaisesti teoksen *normatiivisen aspektin* valossa. Esimerkiksi Fontenrosen tulkinnan mukaan myytin on ensisijaisesti määrä tarjota perusta sille, minkä takia ihmisten täytyy tehdä töitä tai toimia oikeudenmukaisesti. Tämä ei tosin päde edellä mainituun Clayn (2003) tulkintaan.

hylkää myytin tyypillisen lukutavan, jonka mukaan siinä olisi ensisijaisesti kyse erilaisista ihmisheimoista, ja tulkitsee ihmisheimot uudelleen ihmisyyksilön näkökulmasta. Hänen mukaansa kukin metallien mukaan nimetty ihmisheimo on symboli tietylle ihmisyyksilön elämänvaiheelle tai sen tiedostamattomalle muistolle: kultainen heimo symboloi varhaista lapsuutta ja sen (tiedostamattomaan) muistoon liittyvää suojeltuuden ja yltäkylläisyyden tunnetta; hopeinen lapsuutta, jonka aikana ihminen on riippuvainen vanhemmistaan ja on älyllisiltä kyvyiltään varsin rajoittunut; pronssinen väkevää nuoruutta, johon liittyy kaipuu ryhmä-identiteettiin ja halu kuulua jonkinlaiseen ”soturiyhteisöön”. Rautaista heimoa Smith (*ibid.*, 155) pitää vihdoin ”aikuisen itsetietoisuuden kollektiivisena symbolina”: rautaisten ihmisten nykyaika tuo mukanaan aikuisuuden maailman kaikkine huolineen ja ongelmineen, joista ihmiset lapsuudessaan ja nuoruudessaan ovat pitkälti vapaita. Tämä aika jatkuu kohti rautaisen kauden tulevaisuutta: vanhuutta ja voimattomuutta. (*ibid.*, 1980, 153–156.) Niinpä Smithin tulkinnan mukaan heimot muodostavat kronologisesti oikeassa järjestyksessä etenevän symbolisen kuvauksen ihmiselämän keskeisistä ikäkausista – varhaislapsuudesta, lapsuudesta, nuoruudesta, aikuisuudesta ja vanhuudesta. Heerosten heimoa Smithin (*ibid.*, 154) pitää myöhäisempänä lisäyksenä alkuperäiseen myytin, ja katsoo Hesiodoksen lisänneen sen myyttiin kreikkalaisten historiaymmärryksen vaatimana. Näin heerosten heimo ei jaa muita heimoja yhteen sitovaa psykologista rakennetta.⁸⁹

Smith lähestyy Hesiodoksen myyttiä psykoanalyttisessä viitekehyksessä ja korostaa täten myyttiin (hänen mukaansa) sisältävää alitajuista symbolismia ja sen vaikutusta ihmispsykkeeseen.⁹⁰ Tämä käy ilmi ennen kaikkea Smithin esittäessä tulkintansa Hesiodoksen luonnehdinnoista kultaisen, hopeisen ja pronssisen heimon kohtaloista niiden tuhoutumisen jälkeen. Analyysinsä tässä vaiheessa hän nimittäin vetoaa toistamiseen alitajuisiin rakenteisiin, joiden kautta muistot varhaisemmista elämänvaiheistamme säilyvät ja vaikuttavat alituisesti myöhemmässä elämässämme. Hänen mukaansa varhaisempien heimojen kohtalot heijastelevat tiedostamattomia

⁸⁹ On ehkä yllättävää, ettei Smith yritä sovittaa myös heeroksia tähän skeemaan. Minusta näyttää, että olisi aivan mahdollista tulkita heerokset ihmisten miehisen aikuisuuden ilmaukseksi, ja säästää rautaisen ajan nykyhetki myöhäiselle keski-iällä, jossa tietoisuus omasta vanhenemisesta ja kuoleman lähestymisestä vahvistuu, ja tulevaisuus heikolle vanhuudelle.

⁹⁰ Smith kutsuu itse tulkintaansa eklektisesti, mutta toteaa oletuksensa siihen sisältyvästä alitajuisesta symboliikasta pohjautuvan Sigmund Freudin ja Karl Abrahamin tutkimuksiin unien symboliikasta. Muina hänen tulkintaansa vaikuttaneina teoreetikkoina hän mainitsee Erik Eriksonin ja Bruno Bettelheimin. (*ibid.* 161.)

muistoja ja tunnereaktioita, joita ihmisille on jäänyt elämänsä varhaisimmista vaiheista. Esimerkiksi Hesiodoksen kultaisille ihmisille antama kunnia-asema ”maanpäällisinä demoneina” kääntyy Smithin tulkinnassa symboliksi tiedostamattomista, varhaislapsuuden turvallista ilmapiiriä koskevista muistoista, jotka vaikuttavat meissä alituisesti eri tavoin – toisaalta luoden katteettomia fantasioita paremmasta tulevaisuudesta, toisaalta tarjoamalla emotionaalista tukea ja toivoa erilaisissa ongelmatilanteissa.⁹¹ (*ibid.*, 159.)

Smithin lukutavalle on tyypillistä, että siinä tietystä kirjallisesta asusta olevasta myytistä – tässä: Hesiodoksen *Töiden ja päivien* ihmisheimomyytistä – pyritään tietyn myyttien luonnetta koskevan teorian valossa analysoimaan esiin myytin kätkeytyvä olemus – myytin ydin *myyttinä* – ja paljastamaan sen perimmäinen logiikka. Tähän lähestymistapaan liittyy myös Smithin tekemä – mielestäni ongelmallinen – oletus, jonka mukaan voimme ongelmitta erottaa toisistaan myytin syvätason ja myytin *käytön* tietyssä kirjallisessa viitekehyksessä. Vaikka Smith (*ibid.*, 162) yrittääkin tehdä tilaa ihmisheimomyytin soveltamiselle tiettyihin didaktisiin päämääriin *Töiden ja päivien* kontekstissa, hänen pääasiallinen kiinnostuksensa on myytin oletetussa tiedostamattomassa syvärakenteessa. Seurauksena on, että myytti erotetaan enemmän runon narratiivisesta kontekstista ja niistä ekspansiivisista päämääristä, joihin myyttiä käyttänyt autori on pyrkinyt. Smithin analyysi myytin syvätasosta ei auta meitä juurikaan ymmärtämään, miksi Hesiodos on käyttänyt juuri tätä myyttiä, ja mitä tarkoitusperiä se hänen narraatiossaan palvelee. Itse asiassa Smithin lähestymistavan valossa autorilla ja hänen aktiivisella muokkaavalla panoksella ei ole suurtakaan merkitystä myyttien itsensä kannalta: myyteillä on tietty syvärakenne oli myyttiä käyttävä autori siitä tietoinen tai ei.⁹²

Pelkään pahoin, että Smithin edustama lähestymistapa sortuu sublimoimaan myytin syvärakenteen irrottamalla sen liian vahvasti tavoista, joilla myyttejä kirjallisesti ja

⁹¹ Hopeisten ihmisten kohtalo kuoleman jälkeen ”maanalaisina demoneina” taas heijastelee Smithin mukaan aikuisen ihmisten ambivalenttia suhtautumista omaan lapsuuteensa, jossa riippuvuus vanhemmista ilmenee niin turvallisuuden kuin kontrolloituna olemisen tunteina. Pronssisen heimon katoaminen nimettömänä maan päältä taas viittaa hänen mukaansa repressioon, jonka aikuinen ihminen kohdistaa nuoruuden järjettömään aggressiivisuuteen. Heerokset, kuten edellä todettiin, eivät liity Smithin mukaan alkuperäiseen myyttiin, joten tällä heimolla ei Smithin mukaan ole varsinaista myyttistä, alitajuisia sisältöä. Rautaisten ihmisten kohtalo taas jää auki, koska he kuvaavat aikuisen ihmisen nykyhetkeä ja tulevaisuutta, joihin ei liity alitajuisia muistoja. (*ibid.*, 159–160.)

⁹² Kuvaavaa on, että Smith katsoo Hesiodoksen lisänneen alkuperäiseen myyttiin heerosten heimon, jolla ei ole mitään tekemistä psykologisen syvätason kanssa, josta Smith ennen kaikkea on kiinnostunut. Vaikuttaa siltä, että Smithille Hesiodos oli ainoastaan jonkinlainen alitajuisen mytologian äänitorvi, joka toisti runossaan tietyn myyttisen syvärakenteen olematta siitä itse lainkaan tietoinen.

suullisesti käytetään. Tämän ongelmallisen erottelun lisäksi lukutapa kantaa mukanaan varsin vahvaa teoreettista painolastia, joka vaikuttaa analyysin yksityiskohtiin: monin paikoin Smithin tulkinta vaikuttaa enemmän hänen teoreettisen viitekehyksensä kuin Hesiodoksen tekstin sanelemalta, eivätkä tekstin yksityiskohdat tunnu ainakaan ensi silmäyksellä tukevan kaikin puolin hänen lukutapaansa.⁹³

b. Strukturalistinen tulkinta (Vernant). Teoria-orientoituneita lähestymistapoja Hesiodoksen ihmisheimomyyttiin edustaa myös Jean-Pierre Vernantin vuonna 1960 julkaistussa artikkelissaan ”Le Mythe hésiodique des races: Essai d’analyse structurale” esittämä ja myöhemmin monissa yhteyksissä puolustama myytin strukturalistinen tulkinta.⁹⁴ Hänen lukutapansa valossa myytti ei esitä niinkään inhimillisen historian asteittaista rappeutumista, vaan rakentuu pikemminkin inhimilliseen todellisuuteen liittyvien ajattomien arvojen ja funktioiden hierarkian varaan. Hänen mukaansa myytin keskeinen elementti on kontraarisen käsiteparin *dike* vs. *hybris* polaarinen vaihtelu niin, että *dike* hallitsee (suhteellisesti ottaen) kultaisten ihmisten ja heerosten elämää, *hybris* (jälleen suhteellisesti ottaen) hopeista ja pronssista heimoa. Rautaisen heimon Vernant jakaa edelleen kahteen vaiheeseen: nykyaikaan ja tulevaisuuteen, joista *dike* liittyy ensin mainittuun, *hybris* jälkimmäiseen. Näin viisiosainen myytti jakautuu Vernantin lukutavassa kuuteen osioon, joita luonnehtii ennen kaikkea oikeudenmukaisuuden ja hybriksen vaihtelu.

Tämän lisäksi myytin kuusi perusosaa jäsenyivät Vernantin mukaan pareihin niin, että kultainen ja hopeinen heimo muodostavat ensimmäisen parin, pronssinen ja herooinen heimo toisen, ja rautaisen heimon kaksi vaihetta kolmannen. Tämä jaottelu pareihin perustuu Vernantin mukaan ennen kaikkea heimojen erilaisiin aktiviteetteihin: kultaisten ja hopeisten ihmisten elämää luonnehtii kuninkaallinen vapaus, pronssisten ja heroosten ihmisten elämää sodankäynti, ja rautaista heimo työn välttämättömyys. (Vernant 1960/2006, 32–45.) Tämän huomion ansiosta Vernant ehdottaa, että myytin kolme

⁹³ Rautaisen heimon tulevaisuuden olisi Smithin lukutavan valossa (*ibid.* 155) määrä olla vanhan iän symboli; mutta *Töiden ja päivien* teksti kuvaa lähinnä epäoikeudenmukaisuuden kasvua ja yhteiskunnallisten rakenteiden hajoamista. Hän joutuu tukemaan lukutapaansa olettamalla, että aikuisuudesta kohti vanhuutta siirtymistä symboloidaan vanhempien ja lasten välisen läheisen, turvallisuutta tuovien perhesuhteiden häviämisenä. Yleisesti ottaen Smith joutuu tulkitsemaan myytin erittäin allegorisella ja symbolisella tavalla.

⁹⁴ Vernantin kirjoitusten englanninkieliseen valikoimaan *Myth and Thought among the Greeks* (2006) sisältyy yllä mainitun artikkelin käännöksen lisäksi kaksi muuta ihmisheimomyyttiä käsittelevää artikkelia, joissa Vernant vastaa tulkiintaansa vastaan esitettyyn kritiikkiin ja kehittää omaa positioaan eteenpäin (Vernant 1966/2006 ja 1985/2006).

ihmisheimoparia liittyvät perinteiseen indoeurooppalaiseen uskonnolliseen ajatteluun keskeisesti punoutuvaan kolmiosaiseen yhteiskunnallisten funktioiden ja luokkien hierarkiaan: ensimmäiset kaksi heimoa kuvaavat *kuninkuuden*, toinen pari *sotilaiden* ja kolmas *maanviljelijän* funktion. (*ibid.*, 47.)

Niinpä Vernantin lukutavan mukaan myytti perustuu kolmiosaiseen sarjaan pareja, jotka asettuvat kontrastiin toistensa kanssa kuvaamalla eri funktioita; edelleen kukin näistä pareista koostuu kahdesta, toisaan täydentävästä ja vastakkaisesta osasta: kukin niistä luonnehtii tietyn yhteiskuntaluokan oikeudenmukaista tai hybristä elintapaa. Lisäksi Vernant (*ibid.*, 45–46) toteaa – ja tässä hän sivuaa Smithin tulkintaa – että kukin pareista tuntuu heijastelevan samaan aikaan eri ikäkausia: ensimmäinen liittyy lapsuuteen, toinen aikuisuuteen ja kolmas vanhuuteen. Voimme tiivistää Vernantin rikkaan ja monimutkaisen analyysin seuraavaan kaavioon:

<i>Taulukko 2</i>	<i>1. jäsen</i>	<i>2. jäsen</i>	<i>Funktio</i>	<i>Ikäkausi</i>
<i>1. pari</i>	Kultainen (<i>dike</i>)	Hopeinen (<i>hybris</i>)	Kuninkaat	Lapsuus
<i>2. pari</i>	Pronssinen (<i>hybris</i>)	Heerokset (<i>dike</i>)	Sotilaat	Aikuisuus
<i>3. pari</i>	Rautainen (1.) (<i>dike</i>)	Rautainen (2.) (<i>hybris</i>)	Maanviljelijät	Vanhuus

Vernantin analyysi on varsin inspiroiva, hyvin argumentoitu ja vetoava, ja se tuntuu tekevän oikeutta myytin monille eri ulottuvuuksille. Se esimerkiksi tekee oikeutta huomiolle, että ihmisheimomyytti tuntuu koostuvan ennen kaikkea suhteellisten keinojen ja suhteellisten hyvien heimojen vaihtelusta. Se on myös vapaa eräistä Smithin lähestymistapaa vaivaavista ongelmista: toisin kuin Smith, Vernant yrittää tehdä ymmärrettäväksi paitsi myytin sisäisen (syvä)rakenteen, myös sen roolin osana *Töiden ja päivien* ohjelmaa ja narraatiota: hänen mukaansa Hesiodos on kiinnostunut ennen kaikkea ihmisten kehoittamisesta kohti *oikeudenmukaista* toimintaa. Analyysi ratkaisee myös elegantilla tavalla *heroisen heimon ongelman*: heimon lisääminen ihmisheimomyyttiin näyttäytyy järkevänä lisänä, sillä Hesiodos haluaa esittää

sotilaallisesta sosiaalisesta funktiosta hybristen pronssisten ihmisten ohella myös positiivisen luonnehdinnan. Lisäksi Vernant näkee Hesiodoksen itsensä aktiivisessa roolissa muokkaamassa alunperin rappeutuvaa ihmiskunnan historiallista kehitystä kuvaavaa *diakronista* myyttiä tiettyjä ajattomia hierarkioita kuvaavaan *synkroniseen* muotoon.

Ansioistaan huolimatta Vernantin strukturalistinen analyysi jakaa kuitenkin monia Smithin psykoanalyttisen lähestymistavan ongelmista. Monin paikoin hänen omaksumansa strukturalistinen teoria tuntuu sanelleen tiettyjä tulkinnan yksityiskohtia: jo edellä osiossa 3.4.2 mainittiin, että ei ole lainkaan selvää, että *oikeudenmukaisuudella* on ilman lisäoletuksia sijaa kultaisen heimon elämässä. Toisaalta Vernantin taipumus jakaa rautainen heimo kahteen eri osioon tuntuu, vaikka sille onkin omat tekstuaaliset perusteensa, juontuvan ennen kaikkea hänen halustaan löytää kullekin kolmelle yhteiskuntaluokalle kaksi osiota, joista toista luonnehtii *dike*, toista *hybris*. Ei ole myöskään mitenkään yksiselitteistä, että hopeiset ihmiset liittyvät ongelmitta samaan yhteiskunnalliseen funktioon kuin kultainen heimo, sillä *Töiden ja päivien* teksti kuvaa heimoja varsin eri tavoilla. Itse asiassa jo Vernantin väitteelle, että kultainen heimo kuvaa ennen kaikkea kuninkaallista luokkaa, jonka keskeiset aktiviteetit keskittyvät oikeudenkäyntiin, ei tunnu löytyvän juuri tukea Hesiodoksen tekstistä.

3.5. Suuntaviivoja tulkintaan

Edellä esitetyt yleiset tulkintalinjat eivät suinkaan tyhjennä Hesiodoksen myytille esitettyjen tulkintojen kenttää, ja niiden on määrä toimia vain esimerkkeinä niistä lukuisista, paikoin toisistaan huomattavastikin poikkeavista tavoista, joilla *Töiden ja päivien* kiehtovaa ihmisheimomyyttiä on yritetty lukea.⁹⁵ Ennen kuin siirrymme jälleen Hesiodoksen myytin ja tässä tutkielmassa puolustetun tulkintaehdotuksen esittelyn pariin, on vielä syytä yrittää paikantaa oma lähestymistapani suhteessa edellä esitettyihin ja kritisoituihin tulkintaehdotuksiin.

⁹⁵ Edellä mainitsematta jäivät mm. seuraavat tulkinnat: Rosenmeyer (1957) on ehdottanut, että myytti tarjoaa varhaisen esimerkin historiallisesta ajattelusta, ja että sitä voidaan näin pitää kreikkalaisen historiankirjoituksen esiasteena; Goldschmidt (1950) on taas lähestynyt myyttiä genealogisesta perspektiivistä käsin: hänen mukaansa eri heimojen kuolemanjälkeiset kohtalot täydentävät kreikkalaisen teologian listaa jumalolennoista lisäämällä luetteloon erilaiset *daimonit*, Haadeksen nimettömät kuolleet ja heerokset.

Edellä esiteltyjä lähestymistapoja Hesiodoksen myyttiin voidaan ryhmitellä jo sanotun lisäksi esimerkiksi seuraavien, menetelmällisellä tasolla tapahtuvien vastakkainasettelujen avulla. Nämä vastakkainasettelut eivät suinkaan ole ainoita mahdollisia tapoja erotella myytin tulkintoja, eikä kuhunkin vastakkainasetteluun sisältyviä polaarisia menetelmiä ole edes syytä pitää keskenään täysin poissulkevin vaihtoehtoina. Ne auttavat kuitenkin luokittelemaan lähestymistapoja yleisellä tasolla.

(i) Myytin *kontekstualisoivat* vs. *erillistävät* lukutavat: edelliset⁹⁶ analysoivat myyttiä osana *Töiden ja päivien* kokonaisohjelmaa kun taas jälkimmäiset⁹⁷ keskittyvät pelkkään myyttiin suomatta juuri huomiota laajemmalle kontekstille ja myytin roolille osana runon kokonaisuutta.

(ii) *Teksti-* vs. *teoriapainotteiset* lukutavat: edelliset⁹⁸ pyrkivät työstämään tulkintaa ennen kaikkea Hesiodoksen runosta ja tekstin yksityiskohdista käsin, jälkimmäiset lukevat sitä ennen kaikkea jonkin teoreettisen viitekehyksen valossa. Teoreettisena viitekehyksenä *par excellence* voidaan pitää esimerkiksi Smithin tai Vernantin Hesiodoksen myyttiin soveltamia teoreettisia käsityksiä myyteistä, mutta heikommassa mielessä myös pyrkimystä redusoida myytin logiikka jonkin yksittäisen temaattisen polttopisteen ympärille.⁹⁹

(iii) *Analyttiset* vs. *unitaristiset* lukutavat: analyttikot¹⁰⁰ pyrkivät purkamaan Hesiodoksen myyttiä pienempiin, alkujaan riippumattomiin osiin, kun taas unitaristit¹⁰¹

⁹⁶ Tyypillisesti tulkinnat, jotka korostavat myytin normatiivista ulottuvuutta ja sitä, että se kehoittaa ihmisiä joko oikeudenmukaisuuteen tai työnteekoon: edellä esitellyistä tulkinnoista mm. Fontenrose (1974), Vernant (1960/2006).

⁹⁷ Edellä esitellyistä tulkinnoista ennen kaikkea Smith (1980), mutta tietyiltä osin myös Clay (2003).

⁹⁸ Tekstipainotteisia ovat tietenkin kaikki Hesiodoksen filologiset kommentaarit; edellä esitetyistä tulkinnoista sellaisina voidaan pitää monia analyttisiä positioita. Selvimmin nousee ehkä kuitenkin esiin Glenn Mostin (1998) tulkinta, jota käytän paljon tukena omassa analyysissäni.

⁹⁹ Kuten työn, oikeudenmukaisuuden tai jumalsuhteen ympärille. Kts. edellä osio 3.4.2. *Teksti-* vs. *teoriapainotteisten* lukutapojen ohella voisimme yhtä lailla puhua *reduktiivisista* vs. *pluralistisista* tulkinnoista.

¹⁰⁰ Kts. luku 3.4.1 edellä.

¹⁰¹ Väljästi ottaen unitaristista positiota edustaa Meyer (1924). Unitaristinen positio liittyy terminologisesti ennen kaikkea *homeeriseen kysymykseen*, kts. alaviite 10; suhteessa hesiodoksen myyttiin termi ei sovellu kovinkaan yksiselitteisesti. Jo edellä luvussa 3.4.1 huomasimme, että analyttiset lähestymistavat muodostavat suuren, väljästi toisiinsa liittyvien tutkimussuntausten perheen. Tämä pätee myös unitaristiseen lähestymistapaan Hesiodoksen myyttiin. Vahva unitaristinen positio väittää, että Hesiodos loi ihmiskuntamyytin oman mielikuvituksensa pohjalta; kanta ei tunnu nykytutkimuksen valossa juurikaan uskottavalta. Heikommassa muodossaan kanta väittää, että Hesiodos muokkasi itse myytin siihen muotoon, jossa se *Töissä ja päivissä* esiintyy, ja asettuu näin vastustamaan vahvoja analyttisiä positioita, joiden mukaan herooinen kausi edustaa Hesiodosta myöhempää interpolaatiota *Töiden ja päivien* tekstihistoriassa. Tässä mielessä heikko unitaristinen positio on kuitenkin yhdistettävissä analyttikoiden oivallukseen, jonka mukaan Hesiodos on käyttänyt myyttiä muokatessaan jo olemassa olevaa materiaalia, jonka hän on

lähtevät liikkeelle ajatuksesta, että *Töissä ja päivissä* esiintyvä myytti on suurilta osin Hesiodoksen oma luomus.

(iv) Myytin *diakroniset* vs. *synkroniset* lukutavat: edelliset¹⁰² näkevät *historiallisuuden* olennaisena osana Hesiodoksen myyttiä; jälkimmäiset¹⁰³ katsovat, että sillä tosiasialla, että heimot seuraavat toisiaan historiallisesti myytin narraatiossa, on ainoastaan toissijainen merkitys, ja että myytin varsinainen ydin löytyy toisaalta.

(v) *Normatiiviset* vs. *deskriptiiviset* lukutavat eroavat toisistaan sen suhteen, kuinka vahvasti ne liittävät myytin, joka ensi silmäyksellä on *kuvaus* ihmiskunnan historiasta, *Töiden ja päivien* normatiivisiin ja hortatiivisiin ulottuvuuksiin.¹⁰⁴

Seuraavassa luvussa esittämäni tulkinta Hesiodoksen ihmisheimomyytistä on peruslähtökohdiltaan pikemminkin *teksti-* kuin *teorialähtöinen*. Pyrkimyksenäni on rakentaa tulkintaani Hesiodoksen myytistä ennen kaikkea *Töiden ja päivien* tekstin pohjalta ja niistä kontrasteista ja epäjatkuvuuksista eri heimojen välillä, jotka tulevat tekstissä selvästi esiin, ja joita esiteltiin edellä *taulukossa* 1. Niinpä en Smithin ja Vernantin tavoin pyri kaivautumaan myytin kätkeytyihin syvärakenteisiin jonkin myyttien perusluonnetta avaavan taustateorian valossa. Lähestymistapani myytteihin ja niiden merkitykseen on varsin erilainen: kiinnitän huomioni ennen kaikkea myyttien *käyttöön*. Käsitystäni myyteistä voisi ehkä kutsua diskursiiviseksi käsitykseksi kirjallisista myyteistä: myyttien olennainen funktio nähdään kertomuksina, joilla on tietty suhteellisen vakioinen ydin, mutta joita voidaan tietyllä variaatiolla käyttää uusissa konteksteissa uusiin tarkoituksiin.¹⁰⁵ Tätä kautta kussakin kontekstissa myytille annettu

sovittanut omiin päämääriinsä. Tässä mielessä *analyttiset* vs. *unitaristiset* lähestymistavat eivät sulje toisiaan pois ilman lisämääreitä. Pelkään, että niiden välinen vastakkainasettelu varhaisemmassa homeros- ja hesiodostutkimuksessa on aiheuttanut paljon hallaa tutkimukselle ja estänyt oivalluksen, että molempiin positioihin sisältyy todennäköisesti totuuden siemen.

¹⁰² Esim. perinteiset tulkinnat, jotka näkevät myytin olennaisesti esityksenä ihmiskunnan historiasta asteittaisena rappeutumisena; eri syistä myös Rosenmeyer (1957).

¹⁰³ Edellä esitetyistä tulkinnoista esim. Vernant (2006) ja Fontenrose (1974). Sihvola (1989) seuraa omassa tulkinnassaan pitkälti Vernantia.

¹⁰⁴ Tämä erottelu liittyy tietenkin kiinteästi edellä esitettyyn erotteluun (i). Edellä mainituista tulkinnoista Fontenrosen (1974) lukutapa lienee kaikista normatiivisimmin painottunut, sillä hän katsoo myytin rakentuvan esimerkeistä, jotka perustelevat työnteon välttämättömyyttä. Smithin (1980) tulkinta tuntuu olevan ehkä hankalin liittää teoksen normatiivisiin ulottuvuuksiin. Tyypillisesti lukutavat sisältävät komponentteja niin normatiivisista kuin deskriptiivisistä.

¹⁰⁵ Blumenberg (2006, 40) on muotoillut tämän myyttiymmärryksen mitä mainioimmalla tavalla: ”Mythen sind Geschichten von hochgradiger Beständigkeit ihres narrativen Kerns und ebenso ausgeprägter marginaler Variationsfähigkeit. Diese beiden Eigenschaften machen Mythen traditionsfähig: ihre Beständigkeit ergibt den Reiz, sie auch in bildnerischer oder ritueller Darstellung wiederzuerkennen, ihre Veränderbarkeit den Reiz der Erprobung neuer und eigener Mittel der Darbietung. Es ist das Verhältnis,

myytin ilmaisu – sen uusi tekstuaalinen asu, yksityiskohdat ja yhteys ympäröivään kontekstiin – nousee merkittävään rooliin. Myytit ovat samaan aikaan vakioisia ja plastisia – ja juuri tähän perustuu niiden voima ja kiehtovuus. Koska tässä viitekehyksessä myytin rooli osana laajempaa kontekstia nousee merkittäväksi, on lähestymistapani on pikemminkin *kontekstualisoiva* kuin *myytin erillistävä*.

Tulkintani antaa, luvussa 2 esitettyjen pohdintojen mukaisesti, aktiivisen roolin myös runon laatijalle ja hänen pyrkimyksilleen. Tässä mielessä voisi sanoa, että lähestymistapani edustaa pikemminkin *unitaristista* kuin *analyyttistä* lähestymistapaa. Mutta koska en pidä todennäköisenä, että ihmisheimomyytti on lähtöisin yksinomaan Hesiodoksen kynästä, lähestyn myös analyyttisiä lähestymistapoja: kuten edellä, analyyttistä tutkimusperinnettä koskevassa arviossa osiossa 3.4.1 todettiin, voivat analyttiset positiot auttaa meitä monin tavoin ymmärtämään Hesiodoksen aktiivista panosta myyttisen perinteen muokkaajana.

Suhteessa analyttisiin lähestymistapoihin on ehkä vielä syytä tehdä erottelu, joka näyttää jääneen monessa tapauksessa epäselväksi. Kun myyttiä analysoidaan erilaisilla perusteilla pienempiin kokonaisuuksiin, voidaan analyysin lopputuloksena olevat kokonaisuudet tulkita monella eri tavalla. Analyttisissä tulkinnoissa ne on yleensä tulkittu *historiallisesti* riippumattomiksi tai primaareiksi osatekijöiksi. Mutta toinen vaihtoehto on tulkita ne *funktionaalisesti* erillisiksi osiksi. Tällöin ei oteta välttämättä kantaa kyseisten osasten historialliseen alkuperään, vaan katsotaan yksinkertaisesti, että eri osat palvelevat eri funktiota Hesiodoksen runon kokonaisuudessa ja runon narratiivin kehityksessä. Niinpä voi hyvin olla, että jokin myytin *historiallisesti* analyysiksi tarjottu ehdotus voi – vaikka ei tarjoaisikaan oikeaa vastausta myytin varhaisemmista vaiheista – tarjota valaisevan oivalluksen myytin *funktioiltaan* eriävistä osista. Kun jatkossa käytän analyysissäni hyväksi jo edellä mainittua F. Bambergerin (1842) esittämää analyttistä tulkintaa, käytän sitä hyväksi nimenomaisesti *funktionaalisella* tavalla.¹⁰⁶

das aus der Musik unter dem Titel 'Thema mit Variationen' in seiner Attraktivität für Komponisten wie Hörer bekannt ist."

¹⁰⁶ Uskoakseni Reizensteinin (1924/1925) esittämä näkemys ihmiskuntamyytin *historiallisista* juurista Lähi-idässä on suurella todennäköisyydellä oikea; samoin oletus, jonka mukaan neljän metallin sarja on suurella todennäköisyydellä muodostanut alkuperäisen myytin. Bamberger tuntuu sen sijaan osuneen oikeaan myytin jakamisessa kahteen *funktionaalisesti* eriävään osioon, joka on suurella todennäköisyydellä ollut seurausta Hesiodoksen aktiivisesta työstä myytin parissa hänen yrittäessä sovittaa sen oman runoteoksensa kontekstiin.

Bambergerin tulkinnan ohella tukenani on toiminut ennen kaikkea Glenn Mostin (1998) artikkelissaan ”Hesiod’s Myth of the Five (or Three or Four) Races” tarjoama myytin luenta, joka tekee esimerkillisellä tavalla oikeutta myytin lukuisille rakenteellisille ulottuvuuksille ja lähestyy myyttiä ensisijaisesti sen tekstin kautta.¹⁰⁷

Oma tulkintaehdotukseni on pähkinänkuoressa seuraava: nähdäkseni ihmisheimomyytin rooli *Töiden ja päivien* yleisessä viitekehyksessä on tarjota historiallisen heimojen sarjan kautta kuva ihmiskunnan elämän rajaehdoista.¹⁰⁸ Se, että niin monet eri teemat sulautuvat myytissä toisiinsa on tietoinen valinta, sillä *kaikki* nämä ulottuvuudet ovat inhimillisen elämän kannalta merkittäviä. Myytin tehtävä ei ole puhtaan normatiivinen, vaan se on syytä pikemminkin lukea sen valossa, mitä se kertoo yleisellä tasolla ihmiselämän määrittävistä reunaehdoista. Viiden sukupolven ketju voidaan Bambergeria (1842) seuraten jakaa kahteen pääosaan. Ensimmäinen osa – Bambergerin *filosofinen myytti* – kattaa kultaisen ja hopeisen sukupolven. Kuten Most (1998) on esittänyt, tämän osan voidaan nähdä luonnehtivan ihmiselämää kontrastiivisesti: sen johdosta, että kultaisten ja hopeisten ihmisten elämänmuodot eroavat radikaalisti meille tutusta elämästä, voimme oppia myös jotain siitä, mitkä ulottuvuudet ovat elämässämme olennaisia. Toisen osan – Bambergerin *historiallisen myytin* – muodostaa taas pronssisista ihmisistä alkava ja rautaiseen ihmisheimoon päättyvä sarja. Tämä sarja muodostaa tietyn jatkumon, jota voidaan pitää historiallisena. Sen on määrä osoittaa, että inhimillisessä elämässä esiintyy kehitystä niin positiiviseen kuin negatiiviseenkin suuntaan. Niinpä myytti painottaa lopulta inhimillisen tulevaisuuden avointa luonnetta. Tässä se liittyy runoelman *normatiiviseen* puoleen: ainoa keino suunnata kehitys kohti parempaa on Hesiodoksen

¹⁰⁷ Hänen keskeisin teesinsä on, että hesiodinen ihmisheimomyytti sisältää päällekkäin *kolme struktuuria*: kolmiosaisen (kultainen; hopeinen; pronssinen & heerokset & rautainen heimo); neliosaisen (kultainen; hopeinen; pronssinen; heerokset ja rautainen heimo) ynnä viisiosaisen (kukin yksittäinen heimo). (Most 1998, ennen kaikkea 108–113.) Neliosainen rakenne artikuloituu toistuvan luomisen ja rotujen tuhoutumisen kautta; kolmiosainen taas tekstissä todettujen heimojen välisten selvien fyysisten ja psyykkisten erojen kautta. Vaikka olen hyötynyt paljon Mostin tarkkasilmäisistä huomioista, argumentoin itse *kaksiosaisen* rakenteen puolesta, joka mielestäni on valaisevin lähestymistapa myytin roolin kannalta *Töiden ja päivien* kokonaisprojektissa.

¹⁰⁸ Tämän yleisen päämäärän on ilmaissut mitä parhaimmalla tavalla Eduard Meyer (1924, 48), joka liittää myytin päämäärän samalla Hesiodoksen omaan rooliin myyttisen perinteen muokkaajana: Meyerin mukaan Hesiodos pyrkii tarjoamaan ”Betrachtungen über die Bedingungen und Aufgaben des menschlichen Lebens. Geleitet sind sie in die Form einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit, und diese entnimmt ihr Material der überlieferten heiligen Geschichte, die der Dichter jedoch, hier wie immer, von Grund aus umstaltet, damit sie seinen Lehren (oder seinem religiösen Weltbilde) dienen kann.” Tämä luonnehdinta osuu käsitykseni mukaan kertakaikkisesti asiain ytimeen.

mukaan töiden tekeminen, oikeudellinen toiminta ja jumalten kunnioittaminen. Hallitseva aspekti Hesiodoksen myytissä on kuitenkin uskoakseni *deskriptiivinen*.

Entä suhteeni vastakkainasetteluun myytin *diakronisten* ja *synkronististen* lukutapojen välillä? Tässä suhteessa tulkintani edustaa molempia lähestymistapoja. Nähdäkseni Bambergin oivallus, että myytti koostuu kahdesta pääosasta, joista ensimmäinen muodostaa filosofisen myytin ja toinen historiallisen, mahdollistaa diakronisen ja synkronistisen lukutavan yhdistämisen. Diakroninen – heimojen historiallista seuraamista painottava – aspekti dominoi pronssisesta heimosta heerosten kautta rautaisen heimon tulevaisuuteen ulottuvaa historiallista myyttiä, kun taas synkroninen aspekti on voimakkaampi kultaisen ja hopeisen heimon käsittävässä filosofisessa myytissä.

4. Ehdotus myytin tulkinnaksi

4.1. Myytin jakaminen kontrastiiviseen ja historialliseen osaan

Kuten edellä huomasimme, ovat Hesiodoksen analyyttiset tulkitsijat ovat jo pitkään esittäneet erilaisia ehdotuksia myytin jakamisesta pienempiin osiin, jotka käsittävät enemmän kuin yhden ihmisheimon. Ferdinand Bambergerin tulkinnan (1842) mukaan muodostavat kaksi ensimmäistä heimoa *filosofisen myytin* ihmiskunnan alkuaajoista; kolme jälkimmäistä taas tarjoavat ”täysimittaisen *historiallisen* myytin kreikkalaisen ihmiskunnan kehityksestä ja esittävät oikeassa järjestyksessä oikeudettoman luonnontilan, heroisen aikakauden ja historiallisen ajan” (1842, 529–530).¹⁰⁹ Bambergerin ehdottama myytin jako näihin kahteen osaan on nähdäkseni varsin valaiseva. En kuitenkaan seuraa Bambergeria ja kutsu ensimmäistä heimoparia *filosofiseksi*, vaan pikemminkin *kontrastiiviseksi* myytiksi, sillä tämä termi tuntuu paremmin kuvaavan myytin funktiota *Töissä ja päivissä*. Seuraavissa kappaleissa pyrin osoittamaan, että teksti tarjoaa melkoisesti evidenssiä Bambergerin esittämän perusjaon puolesta.¹¹⁰

4.1.1. Kultaisen ja hopeisen ihmisheimon yhteenkuuluvuudesta

(a) *Kahden ensimmäisen heimon alkuperän samankaltaisuus*. Kuten voimme nähdä *taulukon 1* kohdista (1)(A) ja (2)(A), toimivat niin kultaisen kuin hopeisenkin heimon luojina Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες – Olympoksella majaansa pitävät kuolemattomat jumalat. Sitä vastoin seuraavat sukupolvet ovat nimenomaan Zeuksen luomia (vrt. (3)(A) ja (4)(A)). Että mainitessaan säkeessä (*T&P* 110) kultaisten ihmisten luojat Hesiodos ei viittaa Zeukseen ja muihin meille tuttuihin ”olymposlaisiin jumaliin”, käy selväksi riviltä (*T&P* 111): kultaisen heimon ihmiset ovat Kronoksen aikalaisia. Niinpä säkeessä 110

¹⁰⁹ Saks: ”den vollständigen *historischen* Mythos über die Entwicklung der griechischen Menschheit geben, und in richtiger Abstufung den rechtlosen Naturzustand, das Heroenalter und die geschichtliche Zeit darstellen”.

¹¹⁰ Vastaavaa perusjaottelua on ehdottanut myös Christine Sourvinou-Inwood varsin kiinnostavassa artikkelissaan ”The Hesiodic Myth of the Five Races and the Tolerance of Plurality in Greek Mythology” (1997). Hänen mukaansa rautaista heimoa edeltävät heimot jakautuvat kahteen ryhmään, joista toinen – pronssinen ja heroinen heimo – koostuvat pitkälti nykyisten kaltaisista ihmisistä. Toinen ryhmä koostuu kultaista ja hopeista heimosta, jotka kuvaavat ihmisiä, jotka ovat monin puolin hyvin *erilaisia* kuin nykyiset ihmiset. (*ibid.*, 5.)

esiintyvä kaavamainen ilmaisu 'Ολύμπια δώματ' ἔχοντες tuntuu viittaavan ennen kaikkea Zeusta edeltäviin taivaan valtiaisiin: titaaneihin ja ennen kaikkea Kronokseen.¹¹¹

Usein sen sijaan väitetään, että jo hopeisten ihmisten täytyy olla Zeuksen luomia, ja että täten rivillä (*T&P* 128) hopeisten ihmisten luojina mainitut 'Ολύμπια δώματ' ἔχοντες ovat täten ”normaaleja” olymposlaisia jumalia. Näin on tämän lukutavan kannattajien mukaan sen takia, että (i) säkeessä (*T&P* 122), jossa Hesiodos puhuu kultaisten heimon ihmisten kohtalosta kuoleman jälkeen, kerrotaan, että he saavat kunnia-aseman kuolevaisten ihmisten vahteina kiitos ”suuren Zeuksen tahdon” (Διὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς). Toisaalta (ii) hieman myöhemmin mainitaan, että raivopäinen Zeus tuhosi hopeisen heimon, sillä he eivät kunnioittaneet jumalia (*T&P* 138).¹¹² Niinpä, koska Zeuksella on näppinsä pelissä niin kultaisten ihmisten promotoijana *post-mortem* -kunnia-asemaan kuin hopeisen heimon tuhoamisessa, on titaanien ja Zeuksen välisen vallanvaihdon täytynyt tapahtua jo ennen hopeisten ihmisten luomista. Täten näyttää todennäköiseltä, että juuri Zeuksen täytyy olla jumalhahmo hopeisen heimon luomisen takana.

Näyttää kuitenkin olevan mahdollista lukea nämä säkeet myös toisella tavalla. Christiane Sourvinou-Inwood (1997, 2) on ehdottanut, että myös hopeinen heimo voidaan katsoa Kronoksen ja titaanien luomaksi. Edellä mainitussa, kultaisten ihmisten kuolemanjälkeistä asemaa koskevassa säkeessä *T&P* 122, joka näyttää ensi silmäyksellä puhuvan sen puolesta, että Zeus oli ottanut vallan jo ennen hopeisten ihmisten ilmaantumista, puhutaan nimittäin tarkemmin katsottuna ainoastaan kultaisten ihmisten *nykyisestä* roolista.¹¹³ Teksti ei itse asiassa kerro meille mitään siitä, *milloin* Zeus on antanut näille ihmiselle tämän kunnia-aseman. Emmekö voisi ajatella, että kyseinen kunnia-aseman myöntäminen voi itse asiassa olla vain Zeukselle ominainen, myöhempi valtapoliittinen liike, jolle voimme löytää monia analogisia tapauksia *Theogoniasta*: *Theogoniassa* Zeuksen valtopoliitiikkaa luonnehtii usein pyrkimys järkeviin kompromisseihin, jotka mahdollistavat muuten villien voimien ja hirviöiden käyttämisen oman politiikan tukena erilaisten liittosopimusten kautta. Niinpä Zeus mm. vapauttaa kykloopit Tartaroksesta ja saa teostaan vastapalkinnoksi salaman ja ukkosen (*Theogonia*

¹¹¹ Sourvinou-Inwood (1997, 2) on todennut, että tässä kontekstissa ilmaisu viittaa geneerisemmin jumaliin ylipäänsä.

¹¹² Näin tilanteen tulkitsee esimerkiksi West (1978, 179) ja Fontenrose (1974, 6).

¹¹³ Sourvinou-Inwood (1997, 2–3) on korostanut, että Hesiodoksen kiinnostus kuvatessaan heimojen myöhempiä kohtaloita on juurikin siinä, mikä rooli niillä on *nykyisyydessä*. Hänen mukaansa tästä kertoo myös Hesiodoksen luonnehdinta kultaista ihmisistä rikkauden antajina (πλουτοδόται) (*T&P* 126), joka liittyy juurikin näiden rooliin maatalousvaltaisessa yhteiskunnassa.

501–505.) Ehkäpä arvonimi liittyy Zeuksen pyrkimykseen hyötyä kultaisten ihmisten avusta esimerkiksi oikeudenmukaisuuden vahtijoina – tällainen rooli mainitaan nimittäin teoksessa hieman myöhemmin säkeissä *T&P* 253–254, jotka tuovat auttamatta mieleen kohdan, jossa kultaisten ihmisten myöhemmästä kohtalosta oli puhe.¹¹⁴ Näin ollen kultaisen heimon nostaminen erityiseen asemaan voi hyvin olla esimerkki taitavasta, molempia osapuolia hyödyttävästä sopimuksesta: kultaiset ihmiset saavat kunnia-aseman, mutta auttavat samalla Zeusta pitämään yllä oikeudenmukaista maailmanjärjestystä.

Toisaalta ei ole mitään perustetta sille, että Zeuksen *tuhoamien* hopeisten ihmisten on oltava myös Zeuksen *luomia*. Tuhoajan identiteetti ei ole välttämättä identtinen luojaan identiteetin kanssa.

Niinpä ei näytä olevan mitään tekstuaalista estettä sille, etteikö kahden ensimmäisen sukupolven alkuperän kuvauksen toistuva kaava 'Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες' voisi viittata siihen, että ne ovat molemmat Zeuksen valtakautta edeltävien jumalien luomia. Tällöin Zeuksen *Theogoniassa* (453–506) kuvattu vallananastus isältään Kronokselta ajoittuisi pikemminkin hopeisten ihmisten elinaikaan kuin edeltäisi tämän heimon luomista.¹¹⁵

(b) *Kahden ensimmäisen heimon kuolemanjälkeisen kohtalon samankaltaisuus.* Kaksi ensimmäistä ihmisheimoa saavat molemmat tuhonsa jälkeen kunnia-aseman. Kuten näemme kohdista (1)(K) ja (2)(K), ovat kultaiset ihmiset myöhemmin ”erinomaisia maanpäällisiä daimoneita, kuolevien ihmisten suojelijoita” (*T&P* 122–123), kun taas hopeisia ”kutsutaan maanalaisiksi autuaiksi kuolevaisiksi” (*T&P* 141). Molemmat näyttävät siis saavan kuolemansa jälkeen erityisen roolin¹¹⁶: heitä seuraavat pronssiset ihmiset taas ”kävivät jääkylmän Haadeksen kosteaan majaan nimettöminä” ((3)(K) =

¹¹⁴ Tästä aiheesta kts. tämän kirjoituksen osio 4.4.2.

¹¹⁵ Sikäli kuin tämä lukutapa on oikea, asettaa se myös käsityksemme Kronoksen valta-ajan autuudesta uuteen valoon. Sourvinou-Inwood (1997, 2–3) on esittänyt, että idea Kronoksen ajasta eräänlaisena inhimillisen historian kulta-aikana perustuu Hesiodoksen hopeisen ajan virheelliseen sijoittamiseen Zeuksen valtakaudelle. Hänen mukaansa kultainen ja hopeinen heimo kuvaavat kahta vastakkaista puolta Kronoksen ambivalentista herruudesta.

¹¹⁶ Eräät Hesiodoksen tulkitsijat ovat esittäneet, että niin kultaisille kuin hopeisillekin ihmisille olisi ollut olemassa Hesiodoksen aikana olemassa erityinen *kultti*. Sourvinou-Inwood (1997, 6–7) viittaa käsityksiin, joiden mukaan mykeneläisaikaisten hautojen asukkeja olisi pidetty Hesiodoksen aikana kultaisen/hopeisen heimon ihmisinä. Hänen mukaansa tälle ei ole mitään arkeologisia perusteita (*ibid.* 6–9). Hesiodoksen päämäärien valossa paljon kultin olemassoloa kiinnostavampaa on se, minkä *funktion* aiemmat ihmiset saavat myöhemmissä vaiheissa. Kultaiset ihmiset toimivat oikeuspäätösten ja ihmisten pahojen tekojen vahteina. Sen sijaan hopeisten ihmisten myöhemmästä funktiosta emme kuule oikeastaan mitään. Tarkoittaako Hesiodoksen kuvaus, että he ovat *maanalaisia* sitä, ettei heillä olekaan mitään funktiota maan päällä?

T&P 153–154), mikä viittaa siihen, ettei heidän identiteetistään ole jälkipolvilla enää mitään tietoa: heidät on tyystin pyyhitty pois muistoistamme.

Heerokset ((3)(K) = *T&P* 170–172) tuntuvat kuitenkin tarjoavan tiettyjä hankaluuksia tälle lukutavalle, sillä eräät heistä saavat kunnian elellä maanpäällisen elämänsä jälkeen luksuriöösiä elämää autuaiden saarella. Eikö voisi siis sanoa, että tässä on kyse vastaavasta kunnia-asemasta kuin kahden ensimmäisen heimon kohdalla? – Minusta näyttää, että vaikka tämä lukutapa kylläkin identifioi oikein tietyn tekstuaalisen yhtäläisyyden, se vetää siitä väärän johtopäätöksen: heerosten ja toisaalta kultaisen & hopeisen heimon kuolemanjälkeisten kohtaloiden väliset erot painavat vaakakupissa enemmän: (i) Herosten kohdalla elo autuaiden saarella on palkinto hyvästä ja oikeudenmukaisesta elämästä. Kahden ensimmäisen heimon kohdalla taas ei tällaisesta palkinnosta voi oikeastaan olla kyse: Ensinnäkään ei ole selvää, voidaanko kultaisten ihmisten elämään edes soveltaa käsiteparia *oikeudenmukainen/epäoikeudenmukainen*. Toisaalta on hankala ymmärtää *minkä takia* laiskat ja lapselliset, lopulta myös pahaa tekevät hopeiset ihmiset ansaitisivat moisen palkinnon. Jos Hesiodos ei erityisesti mainitsisi kyseistä palkintoa, ei tekstissä tuoda esiin ainoatakaan tosiasiallista hopeisen heimon ominaisuutta, joka tekisi moisen palkinnon odotettavaksi. (ii) Heerosten kohtalo eroaa aiemmista myös sikäli, että kaksi ensimmäistä sukupolvea saavat kunnia-asemansa *kokonaisina heimoina*; heeroksista autuaiden saarelle pääsevät ainoastaan eräät – oletettavastikin juuri siksi, että vain oikeudenmukaisuudellaan *palkinnon ansaitsevat* ihmiset saavat sen. Tämä liittyy myös kolmanteen kiinnostavaan ulottuvuuteen: (iii) Heerosten kohdalla ei tekstissä oikeastaan mainita, että heimo *kokonaisuudessaan* olisi edes tuhoutunut. Kuulemme ainoastaan, että eräät heistä tuhosi ”paha sota ja karmea sotahuuto” (*T&P* 162), kun taas Zeus asutti toiset heistä maan rajoille, erilleen muista ihmisistä (*T&P* 168). Periaatteessa kysymys siitä jää kuitenkin auki, täyttävätkö nämä kaksi mainittua kohtaloa koko Heerosten reaalisten kohtaloiden joukon.¹¹⁷ Auki jää tästä johtuen myös kysymys, eläkö heerosten jälkeläisiä vielä rautaisten ihmistenkin parissa. Joka tapauksessa näyttää siltä, että autuaiden saarella elävät heerokset eivät *kuolleet*

¹¹⁷ Tekstissä mainitaan heerosten kaksi toisistaan eriävää kohtaloa. Nämä kontrastoidaan toisiinsa tyypillisellä *μὲν-δὲ* –partikkelikonstruktiolla, jossa tosin partikkelien väliin jää monta riviä (*T&P* 161 ja 167). Selvää on, että nämä kohtalot sulkevat toisensa keskenään pois. Mutta epäselväksi jää, onko ne tarkoitettu yhdessä kaikenkattavaksi kuvaukseksi, joka sulkee muut vaihtoehdot pois. (“Mutually exclusive and jointly exhaustive division.”) Sikäli kuin otamme annettuna monien kreikkalaisten aatelissukujen ymmärryksen omasta perhehistoriastaan suorana polveutumisenä eepisistä runoudesta tutuista sankareista, eli heerosten jälkeläisiä vielä koko joukko Hesiodoksen aikana.

lainkaan, vaan jatkavat siellä, Zeuksen sinne tuomina, yksinkertaisesti elämänsä eteenpäin.

Näiden pohdintojen perusteella näyttää siltä, että heerosten saama kunnia-asema on luonteeltaan aivan erilainen kuin kultaiselle ja hopeiselle heimolle myönnetty. Heerosten kunnia-asema perustuu epäilemättä heidän *ansioihinsa*. Mutta mihin perustuu sitten kahden ensimmäisen heimon erityisasema? Ansiot eivät tunnu soveltuvan tässä kriteeriksi, sillä ne tuntuvat hopeisilta ihmisiltä tyystin puuttuvan.

Edellä esitetyn ehdotuksen mukaan kaksi ensimmäistä heimoa ovat Kronoksen aikalaisia: niiden kunnia-asema saattaisi siis oletettavasti liittyä siihen, että Zeus haluaa myöhemmin erottaa nämä kaksi aiempaa, hänen edeltäjiensä luomaa ihmisheimoa myöhemmistä erityisten arvonimien perusteella.¹¹⁸ On kuitenkin syytä painottaa, että *Töiden ja päivien* tekstissä hopeisten ihmisten kunnia-asema ei ole eksplisiittisesti Zeuksen antama, vaan se liitetään heihin passiivisella verbimuodolla καλέονται: heitä yksinkertaisesti *kutsutaan* nimellä ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοί (*T&P* 141). Nimikkeen antajasta tai nimeämisen syystä ei Hesiodos kerro mitään. Ehkäpä jonkinlainen vihje löytyy kuitenkin säkeestä 142: hopeiset ihmiset olivat nimittäin

δεύτεροι, ἀλλ' ἔμψης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.

järjestykseltään toisia, mutta yhtä kaikki seuraa heitä Kunnia.

Ehkäpä voimme siis olettaa, että aikaisempien heimojen erityisasema liittyy ennen kaikkea siihen, että ne olivat yksinkertaisesti *aikaisempia*: kyseessä ei ole siis ensisijaisesti meriitteihin vaan ikään perustuva kunnia-asema.

(c) *Ensimmäisten kahden sukupolven fyysisten ominaisuuksien avoimuus.* Kerronnallisella tasolla siirtymä ihmisheimosta toiseen sisältää tietyissä tapauksissa huomion uuden ihmisheimon eroista edeltävään sukupolveen (kts. taulukon rivi (B)). Selvimmin tämä ero tuodaan esiin kahdessa tapauksessa: siirtymässä kultaisesta hopeiseen ihmisheimoon jälkimmäistä kuvataan kultaista ”paljon huonommaksi” ((2)(B), *T&P* 127), eikä sen ole määttä olla ”ulkonäöltään eikä mieleltään” ((2)(B), *T&P* 128) edeltäjiensä kaltainen; siirtymässä hopeisesta ihmisheimosta pronssiseen taas todetaan, että jälkimmäinen ei ole ”mitenkään hopeisen kanssa samankaltainen” ((3)(B), *T&P* 144). Molemmat näistä eron luonnehdinnoista koskevat niin heimojen jäsenten *fyysisiä*

¹¹⁸ vrt. edellä esitetty huomio, jossa Zeuksen kultaisille ihmisille annettu kunnia-asema liitettiin Zeuksen meille *Theogoniasta* tuttuihin valtapoliittisiin kompromisseihin.

kuin *psykologisiakin* ominaisuuksia – hopeisen ja pronssisen heimon ero on tosin muotoiltu niin yleisellä tasolla, että se koskee itse asiassa mitä tahansa ajateltavissa olevia eroja.

Erityisen kiinnostava on huomio, että pronssiset ihmiset ovat ensimmäisiä, joiden ruumiillisesta rakenteesta annetaan mitään konkreettista tietoa (kts. rivi (E), etenkin (3)(E)). Tämä lyhyt luonnehdinta tuo esiin tiettyjä samankaltaisuuksia nykyisten ihmisten kanssa: meille kerrotaan, että pronssisten ihmisten ”voittamattomat käsivarret kasvoivat olkapäistä vahvan vartalon päällä” ((3)(E) = *T&P* 148–149). Heerosten ja rautaisten ihmisten kohdalla Hesiodos vaikenee täysin kyseisten ihmisten ruumiillisesta rakenteesta, eikä muutenkaan enää erityisesti korosta sukupolvien välisiä fyysisiä eroja.¹¹⁹ Tältä pohjalta Most (1998, 109) on esittänyt, että lukija voi tehdä päätelmän, että pronssisten ihmisten jälkeiset ihmisolennot ovat näyttäneet fyysisesti suhteellisen samalta. Toisin on Mostin mukaan asiain tila kahden aiemman ihmisheimon kohdalla: muotoiltu χρυσέφ οὔτε φρυγὴν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα (*T&P* 129) ja οὐκ ἀργυρέφ οὐδὲν ὁμοῖον (*T&P* 144) tuntuvat sallivan meidän kuvitella näiden varhaisten ihmisten fyysisen ulkomuodon varsin vapaasti mielikuvituksemme mukaan. Ainoa konkreettinen asia, jonka kuulemme heidän ulkonäöstään on, että kultaiset ihmiset pysyivät aina tuhoonsa saakka ”samanlaisina jaloiltaan ja käsiltään” (*T&P* 114); tätä ilmaisua käytetään nähtävästi metaforisena ilmauksena sille tosiasialle, että kultaiset ihmiset eivät vanhentuneet fyysisesti ((1)(B), *T&P* 114, vrt. West 1978, 180). Muotoilu näyttää myös viittaavan siihen, että kultaisen heimon jäsenillä ei ollut lainkaan lapsuutta, ja että yleisesti vanhenemisen ja kasvun käsite ei sovellu heihin. Mutta suhteessa heidän ulkonäköönsä on tekstin perusteella selvää ainoastaan, että kultaisilla ihmisillä oli kädet ja jalat – mutta tarkasti ottaen emme kuule, oliko käsien ja jalkojen lukumäärä kaksi kutakin, tai että oliko heillä myös olkapäiden välissä keinuva pää. (Tämä viittaa samalla myös pronssisen heimon, heerosten ja rautaisten ihmisten väliseen jatkuvuuteen, josta lisää seuraavassa kappaleessa.)

Puhe ihmisheimojen välisistä fyysisistä ja psyykkisistä eroavuuksista tuo meidät samalla tietenkin luonteeltaan filosofisemman kysymyksen äärelle, missä määrin kaikki Hesiodoksen heimot kuitenkin ovat lopulta *samanlaisia*: kaikkien heimojen on kuitenkin

¹¹⁹ Kaikki mitä saamme tietää kahden viimeisen ihmisheimon eroista heidän edeltäjiinsä koskee *moraalisia* ominaisuuksia (*T&P* 158).

viime kädessä määrä olla *ihmisheimoja*. Mutta jos heimot saattavat erota toisistaan radikaalisti niin elämänmuodoiltaan, ulkonäöltään kuin psyykkeeltään, niin mikä takaa sen, että pidämme niitä kaikkia juuri *ihmisheimoina*? Ts: Minkä ominaisuuksien suhteen eri heimojen on kuitenkin määrä olla samanlaisia, jotta on mielekästä puhua niistä ihmisinä? Kysymys on varsin kiinnostava, ja sillä on tietenkin mielenkiintoinen jälkihistoria antiikin ja myöhemmän ajan filosofis-antropologisessa ajattelussa. Menemättä kysymykseen pintaa syvemmälle pidän huomionarvoisena ja kiinnostavana, että kohdassa, jossa Hesiodos viittaa ensimmäistä kertaa varhaisimpaan, kultaiseen ihmisheimoon, hän viittaa siihen ilmaisulla γένος μερόπων ἀνθρώπων – puhuvien ihmisten heimo (*T&P* 109). Tämä ilmaisu toistuu myöhemmin kaksi kertaa: ensin Hesiodoksen introdusoidessa keskusteluun pronssisen heimon säkeessä *T&P* 143 ja toistamiseen hänen mainitessaan rautaisen heimon *tuhon* säkeessä *T&P* 180. Μέροψ tuntuu siis olevan luonnehdinta, joka yhdistää ihmisiä kultaisen heimon akuvaiheista pronssisen heimon kautta aina rautaisen heimon viimeisiin hetkiin saakka. Olisiko liian anakronistista ehdottaa, että jo Hesiodoksen sanavalinnat viittaavat tässä ajattelusuuntaukseen, jossa *puhe* tai *kieli* tai *järki* nähdään inhimillisyyttä olennaisesti määrittävänä tekijänä.¹²⁰ – Tämä suuntaus saa klassisen muotoilunsa Aristoteleen *Politiikassa*, jossa todetaan, että ihminen on ainoa eläin jolla on λόγος.¹²¹

(d) *Kahden ensimmäisen ihmisheimon erikoiset elämänmuodot.* Enemmän kuin kultaisten ja hopeisten ihmisten ruumiillisesta ulkomuodosta kuulemme heidän psykologisista ominaisuuksistaan ja heille ominaisista aktiviteeteista (kts. rivit (F) ja (G)). Kultaiset ihmiset viettävät jumalaista, tuskatonta elämää vailla huolia tulevaisuudesta tai ravinnonhankinnasta. Sen perusteella, että teksti ei mainitse sanallakaan suvunjatkamista, voimme ehkä olettaa, että myöskään seksuaalisuudella ei ole sijaa näiden ihmisten elämässä.¹²²

¹²⁰ Sana μέροψ esiintyy kuitenkin ainoastaan monikkumuodoissa ja on suosittu etenkin vanhassa eeppisessä runoudessa ihmisen määreenä. *LSJ* mainitsee antiikinaikaisen etymologian, jonka mukaan ilmaisu olisi yhdistelmä sanoista μέρομαι + ὄψ, ja merkitsisi täten ”jakaa ääni”, ts. artikuloida. Sikäli kuin tämä analyysi on oikein, on ilmaisulla sisällöllinen yhteys myös sanaan λόγος, joka juontuu verbistä λέγειν: valita, laskea, puhua.

¹²¹ Pol. 1253a9-10: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων. On syytä huomauttaa, että *logoksen* olennaista roolia ihmisen psyykkeessä korostivat jo varhaisemmat ajattelijat: se nousee merkittävään rooliin Gorgiaan puheen *Helenan ylistys* psykologisessa osassa (DK Gorgias B11 [8–15]). Jo tätä aiemmin Herakleitos korosti sen roolia – tosin vähemmän psykologisena kuin koko maailmaa ohjaavana periaatteena (DK Herakleitos B1–2).

¹²² Tätä vaikutelmaa vahvistaa se seikka, että kultaisen heimon tuho ei ole jumalten aiheuttama: tämän heimon jäsenet kokevat luonnollisen kuoleman (*T&P* 116). J. S. Clay (2003) on esittänyt, että jumalat

Hopeista heimoa luonnehtii taas ennen kaikkea lapsellisuus, passiivisuus ja typeryys: erikoisen silmiinpistävää on, että näiden ihmisten lapsuus kestää 100 vuoden ajan. Jos siis kultaisen heimon jäsenet eivät lainkaan ikäänny, hopeiset ihmiset eivät tunnut saavuttavan koskaan psykologista kypsyyttyä: he pysyvät typerinä ja lapsellisina aina kuolemaansa saakka, vaikka he kasvavatkin hitaasti ruumiillisella tasolla. Se tosiasia, että hopeisten ihmisten lapsuuden kohdalla mainitaan äiti, jonka helmoissa he lapsuutensa viettävät, viitanee siihen että jonkinlainen seksuaalisuus on jo osa heidän elämäänsä.

(e) *Metallianalogian muunnelmät(?)* Edellä esitettyjen näkökulmien lisäksi on ehkä syytä esitellä Glenn Mostin (1998, 110) esittämä ehdotus, joka liittyy metallianalogian rooliin Hesiodoksen myytissä, ja joka liittyy keskeisesti myös edellä esitettyihin kohtiin (c) ja (d). Most kiinnittää huomionsa siihen, että siirtyessään käsittelemään pronssista heimoa, Hesiodos painottaa erityisesti roolia, joka pronssilla *aineena* oli tämän heimon elämässä:

τῶν δ' ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκεοι δέ τε οἴκοι,
χαλκῷ δ' εἰργάζοντο· μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος. (T&P 150–151)

Pronssisia olivat heidän varusteensa, pronssia heidän talonsa,
ja pronssilla he tekivät työtä – eikä heillä ollut mustaa rautaa.

Pronssinen heimo on siis pronssinen ennen kaikkea siitä syystä, että tämän heimon jäsenet *käyttivät* laajamittaisesti pronssia eri tarkoitukseen. Tätä vastoin kahden ensimmäisen heimon kohdalla se, mitä metallianalogialla tarkoitetaan, ei konkretisoidu juurikaan tekstin tasolla. Tyypillinen ehdotus on yksinkertaisesti ehdottaa, että metallit liittyvät heimojen *arvoon*: kulta symboloi parasta heimoa. Most kuitenkin ehdottaa, että Hesiodoksen yleisö olisi tuskin pitänyt yhtään yllättävänä sitäkään, että analogia olisi tarkoitettu aivan kirjaimellisesti viittaamaan materiaaliin, josta heimojen ihmiset on tehty – kultaiset ihmiset olivat aivan konkreettisesti kultaisia, hopeiset hopeisia. Sen, että Hesiodos korostaa pronssisen heimon *käyttäneen* pronssia, on Mostin mukaan määrää muodostaa kontrasti kahden edellisen heimon kanssa, jotka olivat *valmistettu* metalleista. (*ibid.*) On epäilemättä totta – kuten Most myös esittää – että tunnemme kreikkalaisesta mytologiasta monia esimerkkejä eri metalleista valmistetuista elävistä olennoista.¹²³

luovat nämä ihmiset, jotka elävät sitten määrittelemättömän ajan ja kuolevat lopulta ilman jälkikasvua. Hän argumentoi jopa, että kultaisten ihmisten heimo koostuu pelkästään miehistä (*ibid.*, 87).

¹²³ Most (*ibid.*) viittaa Hefaistoksen kultaisiin neitoihin (*Il.* 18.417–21) ja Alkinooksen palatsin edessä seisoviin – myöskin Hefaistoksen valmistamiin – kultaisiin ja hopeisiin koiriin (*Od.* 7.91–4). Mielenkiintoinen analogia kultaisiin ihmisiin on jälkimmäisen kohdan huomio, jonka mukaan metalliset koirat eivät lainkaan vanhene: ”Kahden puolen ust’ oli kultaiset, hopeaiset // koirat, itse Hefaiston työt,

Most ei myöskään ole ensimmäinen, joka on esittänyt metallianalogian kirjaimellisen tulkinnan¹²⁴, mutta se ei ole saanut koskaan kovin suurta suosiota. Ja tosiasia on, että ehdotus jää perusteiltaan roikkumaan ilmaan ja spekulaaation asteelle: tekstistä ei löydy sille varsinaista tukea.¹²⁵ Mutta koska Hesiodos – kuten olemme huomanneet – korostaa kahden ensimmäisen heimon fyysistä *erilaisuutta*, on ehdotus kuitenkin mahdollista esittää.

Tosiasiaksi jää kuitenkin, että ainoastaan pronssisen heimon kohdalla metallianalogiaa avataan edes alustavasti tekstin tasolla. Vasta kuullessamme, että pronssinen heimo *käytti* pronssisia työkaluja ja aseita saamme varsinaisesti meitä koskettavan *oteen* analogiasta: he käyttivät pronssia – aivan niin kuin me *käytämme* rautaa (tai nykyään ehkä: muovia) – esimerkiksi aseiden ja työkalujen valmistamiseen.¹²⁶ Hopeinen ja kultainen heimo sen sijaan jättävät – kuten muissakin ominaisuuksissaan – paljon enemmän mielikuvituksemme varaan. Tässä mielessä ne ovat meistä pronssisia ihmisiä etäämmällä. Tämä ero liittyy käsittääkseni myös siihen, että pronssisen heimon ja nykyhetken välinen yhteys on väljästi ottaen *historiallinen*. Siirtykäämme nyt tarkastelemaan pronssisen heimon, heerosten ja rautaisen heimon muodostamaa *historiallista* myyttiä.

4.1.2. Pronssinen heimo, heerokset ja rautaiset ihmiset: historiallinen myytti

Edellisen kappaleen mietintöjen on tarkoitus osoittaa, että tietyt myytin kirjallisesta esityksestä löydettävissä olevat muodolliset seikat (a) ja (b) yhdistävät kahta ensimmäistä ihmisheimoa, ja että ne eroavat tietyissä merkittävissä suhteissa (c), (d) ja (e) seuraavasta kolmesta sukupolvesta. Tässä kappaleessa palaamme Bambergerin (1842) ehdotukseen, että pronssinen heimo, heerokset ja rautaiset ihmiset muodostavat historiallisen myytin ihmiskunnan menneisyydestä, ja että tietyt seikat sitovat niitä yhteen tehden niistä

ikitaiturin tarkan, // uksenvartijat nuo jalon Alkinoon asumuksen, // vahtivat kuolematonna ja vanhenematta ne kuunaan”, kuuluvat säkeet Otto Mannisen käännöksen mukaan.

¹²⁴ Mielenkiintoista on, että hellenistisellä ajalla kirjoittanut Apollonios Rhodoslainen esittää Iasonin seikkailuista kertovassa *Argonautica* -eepoksessaan Kreetaa vartioivan Talos -jättiläisen Hesiodoksen pronssisen heimon jälkeläisenä, ja kertoo selvästi, että tämä on *valmistettu* pronssista. (*Argonautica* 4.1638–1648.) Tämä ehdotus on tietenkin ristiriidassa Mostin ehdotuksen kanssa, joka rajoittaa metallianalogian raaka-aine -tulkintansa ainoastaan kultaan ja hopeiseen heimoon.

¹²⁵ Uskoakseni Most ei ole tarkoittanut ehdotustaan miksikään muuksi kuin siksi mikä se on: ehdotukseksi, jonka mahdollisuutta teksti ei suoranaisesti sulje pois.

¹²⁶ Hesiodoksen pronssista heimoa koskevasta väitteestä ”χάλκεοι δέ τε οἴκοι” (*T&P* 150) on tosin huomattavasti hankalampi saada ote. Elivätkö pronssisen heimon ihmiset todellakin pronssisissa palatseissa?

samalla eräänlaisen diakronisen, ajallisen jatkumon. Jo edellisessä kappaleessa mainittiin eräitä tällaisia seikkoja: pronssiset ihmiset ovat ensimmäisiä, joiden ulkonäöstä kuulemme jotain konkreettista; tämän jälkeen teksti ei sisällä viitteitä merkittäviin fyysisiin eroihin pronssisen heimon ja sitä seuraavien ihmisten välillä; teksti ei myöskään väitä suoranaisesti, että heerosten heimo olisi tyystin kadonnut maan päältä. Erot näiden heimojen välillä artikuloituvat pikemminkin sen valossa, miten oikeudenmukaista elämää he elävät, tai sen kautta, että kuvaus keskittyy kunkin heimon kohdalla hieman eri asioihin (vrt. rivit (B) ja (D)).

Glenn Mostin (1998, 109–110) mukaan Hesiodoksen säkeessä (*T&P* 145–146) esittämä toteamus, että pronssiset ihmiset luotiin ἐκ μελιᾶν – ”saarnipuusta” (tai ”saarninymfeistä?”), puhuu sen puolesta, että he ovat ”the earliest members of the human race to which we too belong”. Tätä ensisilmäyksellä hieman outoa väitettä hän perustelee vetoamalla Martin Westiin, joka on kommentaarissaan viitannut vanhaan kreikkalaisten käsitykseen, jonka mukaan ensimmäiset ihmiset luotiin puu-nymfeistä.¹²⁷ Mostin väite on tosin harhaanjohtava siinä mielessä, että pronssinen heimo on erotettu Hesiodoksen tekstissä seuraajistaan myytille tyypillisellä tavalla: pronssisen heimon ihmiset häviävät maan päältä kokonaan ennen heerosten luomista, mikä on ilmaistu tekstissä toistuvalla säkeellä αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν (*T&P* 156; myös 121 ja 140).

Selvä viite *heerosten* ja *rautaisten ihmisten* väliselle jatkumolle on, että näitä kahta heimoa *ei* eroteta toisistaan edellä mainitulla toistuvalla säkeellä. Rautaista heimoa ei – toisin kuin kaikki muut ihmisheimot – introdusoida tekstissä viittaamalla sen luomiseen, eikä tekstissä koskaan mainita eksplisiittisesti heerosten lopullista katoamista. (vrt. rivit (A) ja (L)). Tämä tarkoittaa, että näiden kahden heimon välinen yhteys jää erityisellä tavalla avoimeksi: voimme siis ainakin spekuloida, että näiden heimojen välillä vallitsee tietty historiallinen jatkumo. Tämä sopii mainiosti yhteen muiden historiallisten tosiasoiden kanssa: tiedämme, että useat kreikkalaiset aatelisperheet johtivat sukupuunsa homeerisista sankareista, joista Hesiodoksen heerosten heimo koostuu (Most 1998, 113). Mostin (ibid., 111–113) mukaan kuitenkin kaikista vahvin argumentti jatkuvuuden puolesta on, että Hesiodos viittaa säkeessä *T&P* 160 heeroksiin ilmaisulla προτέρη γενεῇ

¹²⁷ Kts. West (1978, 187). West viittaa myös Theogonian jumalten sukupuuhun, jonka mukaan saarninymfit olivat giganttien sukua.

κατ' ἀπείρονα γαῖαν. Mostin mukaan sana γενεή tarkoittaa pikemminkin *sukupolvea* kuin *heimoa*, johon Hesiodos viittaa toistuvasti sanalla γένος.¹²⁸

On myönnettävä, että pronssinen heimo ei *tässä mielessä* ole myytin narraatiossa samaa jatkumoa kahden seuraavan heimon kanssa: sen edustajat eivät tunnu olevan suorassa geneettisessä yhteydessä myöhempien ihmisten kanssa. Että se silti muodostaa osan historiallista myyttiä, on Bamberger (1842, 527) pyrkinyt osoittamaan viittaamalla kreikkalaisten yleiseen historiakäsitykseen. Hänen mukaansa kreikkalaisilla oli tapana kuvitella herooista aikaa ennen vallinnut ”karkea aika ilman oikeutta ja lakia, jossa ratkaisi pelkkä voima”,¹²⁹ ja että Hesiodoksen pronssinen heimon kuvaus näyttää kuvaavan juurikin tällaista aikaa ja silloin vallinnutta ”nyrkki-oikeudellista järjestystä” mitä suurimmalla tarkkuudella.¹³⁰ Tämän lukutavan mukaan pronssisten ihmisten maailma on siis eräänlainen luonnontila, jossa väkivalta ja voima ovat avaimet valtaan. Nämä väkivahvat ihmiset ovat ehkä jättäneet jälkeensä tiettyjä jälkiä – tässä voimme ajatella ehkäpä ennen kaikkea valtaisista kivistä koostuvia kuuluisia Tirynsin tai Mykeneen *kyklooppimuureja* – mutta muuten he ovat kadonneet ”jääkylmän Haadeksen kosteaan majaan” täysin nimettöminä (T&P 153–154). Ehkäpä juuri pronssisten ihmisten *nimettömyys* on tulkinnan avain: näiden vahvojen ihmisten nimet eivät ole meille tuttuja erilaisten satujen ja tarinoiden perusteella – toisin kuin herooiseen ihmisten nimet kuten Odysseus, Helena, Diomedes, Bellerophon tai Klytaimnestra. Tässä mielessä, vaikka he kuuluvatkin samaan historialliseen jatkumoon kanssamme, on silti syytä sanoa, että maa on kätkenyt pronssisen heimon poveensa.

Kreikkalaisen mytologian perinteeseen kuuluu myös myytti suuresta tulvasta, joka päätti pronssikauden, toi surman suurimmalle osalle ihmisistä, ja jonka jälkeen Prometheuksen poika Deukalion kylvi vaimonsa Pyrrhan – Epimetheuksen ja Pandoran tyttären – kanssa maahan uusien ihmisten siemenet. Kreikkalaisten mytologinen kanta-isä Helleen oli

¹²⁸ Myöhemmässä kirjallisuudessa sana oli Mostin mukaan jokseenkin synonyyminen sanan γένος kanssa. Mutta ”in early epic, on the other hand, a γενεή is a subset of a γένος: the term distinguishes from one another members of two subgroups who all belong to the same γένος but who differ from one another by being born earlier or later and hence belong to different generations” (ibid., 112). Most tarjoaa luennalleen lukuisia paralleelleja varhaisesta kreikkalaisesta kirjallisuudesta. Ainakin tämän kirjoituksen mottona käytetyssä Homeros-sitaatissa (Il. 6.147–9) sana γενεή viittaa epäilyksettä juuri *sukupolveen*. Tätä vastoin West (1978, 191) esittää, että Hesiodos taas käyttää tässä kohdassa sanoja γενεή ja γένος synonymisesti.

¹²⁹ Saks: ”rohe Zeit, ohne Recht und Gesetz, wo nur die Stärke entschied”

¹³⁰ Bamberger ei ikävä kyllä tarjoa lukijalleen lainkaan esimerkkejä. Olen itse löytänyt ainakin seuraavat tätä aikaa koskevat – joskin myöhemmät – kuvaukset, jotka näyttävät tukevan hänen tulkintaansa: Diodoros Siculus 1.8.1–7; Moschio Tragicus, fr. 6; Critias, fr. 25.

juurikin Deukalionin ja Pyrrhan jälkeläinen. Hesiodos vaikenee täysin tulvasta – mutta myöhemmässä kreikkalaisessa perinteessä tämä episodi liitettiin juurikin pronssikauden loppuun. Sikäli kuin tämä myöhempi perinne heijastelee jo varhaisempaa kreikkalaisten käsitystä omasta menneisyydestään, saattaa se hyvinkin selittää osaltaan myös sitä, minkä takia pronssisen heimon ja heerosten ero tuodaan tekstissä esiin edellä mainitulla kaavamaisella säkeellä αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυπεν: pronssisten ihmisten kohtalona oli hukkuu tulvaan, ja heerokset astuivat historian kentille vasta tämän vaiheen jälkeen.¹³¹

Näiden näkökantojen perusteella näyttää siltä, että Bambergerin väite, jonka mukaan kolmas, neljäs ja viides ihmissukupolvi muodostavat eräässä mielessä yhden jatkuvan sarjan, jota voimme luonnehtia historialliseksi, on perusteltavissa. Painavimmat perusteet tälle tulkinnalle löytyvät kuitenkin nähdäkseni kahtaalta: ensinnäkin se näyttää pysyvän selittämään muuten horjuvalta näyttävän myytin kehityslogiikan ja toisaalta se tekee myytin roolin osana *Töitä ja päiviä* varsin ymmärrettäväksi. Kääntäkäämme nyt huomiomme näihin seikkoihin.

4.2. Historiallinen myytti ja inhimillisen tulevaisuuden avoimuus

Kuten jo aiemmin todettiin, näyttävät hopeisen ihmisrodun kehous ja heerosten erinomaisuus tarjoavan ongelmia myytin logiikan ymmärtämiselle. Mutta jos tunnustamme, että kaksi ensimmäistä ihmisheimoa muodostavat niiden kolmesta seuraajasta erillisen parin, ei ongelma näyttäydy enää yhtä vakavana. Kultaisen ja hopeisen heimon logiikka on binäärinen vastakohtien logiikka: kultaiset ihmiset ovat erityisen autuaita kun taas hopeiset ovat kertakaikkisen kehoja.¹³²

¹³¹ Näin kertoo meille Apollodoros kohdassa *Bibliotheca* 1.47: Deukalion rakensi isänsä Prometheuksen ohjeesta arkun, johon hän kätkeytyi vaimonsa Pyrrhan kanssa. Zeuksen tuhotessa pronssisen heimon vedenpaisumuksen avulla, Deukalion päätyi arkussaan yhdeksän päivän ja yhdeksän yön ajautumisen jälkeen Parnassos-vuorelle. Siellä hän uhrasi Zeukselle, joka leppyi ja antoi Deukalionin esittää toivomuksen. Deukalion toivoi lisää ihmisiä, ja Zeus kehotti häntä heittämään kiviä olkansa yli: Deukalionin heittämistä kivistä kasvoi miehiä, Pyrrhan heittämistä kivistä naisia. Apollodoroksen mukaan tosin Zeus oli aktiivinen tekijä tulvan takana, mikä näyttäisi olevan ristiriidassa Hesiodoksen tekstin kanssa, jonka mukaan pronssiset ihmiset saivat surmansa omien käsiensä kautta – mikä tuntuu viittaavan ensisijaisesti väkivaltaiseen kuolemaan ((4)(K), *T&P* 152–154). Tähän myyttiin viitaa myös Sourvinou-Inwood (1997, 13).

¹³² Hesiodos ei koskaan sano, että pronssinen heimo olisi *huonompi* kuin hopeinen, ainoastaan ettei se muistuta mitenkään edeltäjiään. (vrt. Most 1998, 108.) Tätä siirtymää ei luonnehdita arvo-sanastolla – toisin kuin siirtymä pronssisista ihmisistä heeroiksi. Tämä viitanee myös epäjatkuvuuteen hopeisen ja

Pronssisesta heimosta alkaa taas uusi ihmisheimojen sarja, joka noudattaa erilaista logiikkaa. Tämän sarjan ensimmäinen jäsen tarjoaa meille kuvan vahvoista ja sotaista ihmisistä, jotka ovat kuitenkin arvottomia, koska he ovat väkivaltaisia ja oikeudettomia. Heidä seuraavat heerokset, jotka ovat ”oikeudenmukaisempia ja parempia” (*T&P* 185) kuin edeltäjänsä. Mutta heeroksetkaan eivät elä täydellistä elämää – tämä erottaa heidät kultaisista ihmisistä, joiden elämän sisältö tuntuu olevan erikoisella tavalla vakioinen ja vailla vaihtoehtoa: kuulemme nimittäin ainoastaan heidän jumalaisen helpposta elostaan. Heeroksille, jotka ovat periaatteessa hyviä, on sitä vastoin avoinna monia teitä ja kohtaloita: eräät heistä kohtaavat kuolonsa seitsenporttisen Teeban tai Troijan muurien edessä – ja nähtävästikin katoavat sitten kokonaan, sillä heidät ”hautasi vääjäämätön kuoleman loppu” (*T&P* 161–166). Vain harvat heistä saavuttavat lopulta kultaisten ihmisten kuolemanjälkeistä elämää muistuttavan olotilan autuaitten saarella.

Tämä seikka näyttää olevan merkittävä kolmen jälkimmäisen heimon kehityslogiikan kannalta: kahdesta ensimmäisestä heimosta poiketen tämä sarja ei tunnu noudattavan binääristä logiikkaa. Kehitys pronssisesta heimosta heeroksiin on epäilemättä askel parempaan päin, ja merkitsee suurta edistysaskelta ihmiskunnan historiallisessa kehityksessä. Mutta heeroksetkaan eivät ole hyviä sinänsä: heidän elämänsä maan päällä luonnehtivat tietyt reunaehdot, joista kultaiset ja hopeiset ihmiset tuntuvat olleen pitkälti vapaita. Heeroksetkin elävät maailmassa, jossa hyvä on sekoittunut pahaan: maailmassa, jossa ihminen joutuu mukautumaan ympäröivään todellisuuteen, mutta voi oletettavasti itse myös vaikuttaa siihen, mihin suuntaan elämänsä kulkua ohjaa.

Että tämä tulevaisuuden avoimuus pätee myös rautakauden ihmisille, tulee mielestäni ilmi seuraavasta katkelmasta, jonka myötä Hesiodos siirtyy heeroksista nykyajan ihmisiin. Katkelma näyttää nimittäin viittaavan siihen, että myös rautaisten ihmisten maailmassa hyvä on oleva sekoittunut pahaan, ja että tulevaisuus voi periaatteessa olla parempi kuin nykytila. Siirtymä heeroksista rautaisiin ihmisiin eroaa monella tavalla aiemmista siirtymistä: sen sijaan, että edellisille siirtymille tyypillisesti mainitsisi edellisen heimon lopullisen katoamisen ja siirtyisi seuraavaan kertomalla rautaisen heimon luomisesta ja sen luojasta, Hesiodos siirtyy suoraan nykyhetkeen. Tämän hän

pronssisen heimon välillä. Sen sijaan kultaisen ja hopeisen välistä eroa luonnehditaan arvokäsitteillä – mikä on asiain laita myös pronssisen heimon ja heerosten välillä.

tekee vieläpä nousemalla – myytille hyvin epätyypillisellä tavalla – esiin 1. persoonassa, korostaen näin erityisellä tyylikeinolla hänen *nykyhetkelle* antamaansa painoarvoa:

Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι
ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι. (175)
νῦν γὰρ δὴ γένος ἐστὶ σιδήρεον· οὐδέ ποτ' ἦμαρ
παύσονται καμάτου καὶ οἰζύος οὐδέ τι νύκτωρ
τειρόμενοι· χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.
ἀλλ' ἔμψης καὶ τοῖσι μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.

Kunpa minua ei olisi velvoitettu olemaan näiden viidensien ihmisten parissa! Olisinpa kuollut jo aiemmin tai saanut syntyä myöhemmin! Nyt näet on heimo rautainen: ei koskaan heitä lakkaa vaivaamasta vaiva ja tuska, ei päivällä, ei yöllä. Pahoja huolia tulevat jumalat heille antamaan. Vaan yhtä kaikki on myös heillä sekoittuva hyvä pahaan. (T&P 174–179)

Rautainen heimo on Hesiodoksen kuvauksessa epäilemättä kehnompina kuin heerosten heimo. Mutta voisimme esittää kysymyksen, minkä takia asian laita on näin. Epäilemättä kreikkalaisten yleinen historiakäsitys on osittain vaikuttanut tähän esitystapaan.¹³³ Mutta ehkäpä osasyys on se, että muuten myytin historiallisen osan kehitys esittäisi pelkän *positiivisen* liikkeen raa'asta luonnontilasta kohti parempaa. Ehkäpä Hesiodoksen tarkoituksena oli luonnostella kuva historiasta, jossa on niin edistystä kuin rappiotakin – niin ylä- kuin alamäkeäkin.

Jos tarkastelemme Hesiodoksen kuvausta rautaisesta heimosta tarkemmin, huomaamme, että hän ei kuvaa tätä heimoa vain edeltäjänsä huonompana, vaan pikemminkin huonona sinänsä. Emme totisesti kuule paljon siitä hyvästä, jonka on määrä aina olla sekoittuneena pahaan heidän elämässään. Kuvauksen sävy on pikemminkin äärimmäisen negatiivinen. Sillä – näin Hesiodos – rautaisten ihmisten parissa ei

οὐδὲ πατὴρ παίδεσσιν ὁμοῖος οὐδέ τι παῖδες
οὐδὲ ξείνος ξεινοδόκῳ καὶ ἐταῖρος ἐταίρῳ,
οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὥς τὸ πάρος περ.

¹³³ On usein esitetty, että Hesiodos lisäsi metallisten ihmisheimojen myyttiin heroisen ajan, koska se oli niin olennainen osa kreikkalaisten historiakäsitystä (Reitzenstein 1924/1925, 8; Meyer 1924, Fontenrose 1974, 8–9). Tulkintani mukaan tämä ei kuitenkaan ole ainoa syy heerosten mukaan ottamiseen. Jos Hesiodos olisi nimittäin jättänyt heidät pois, ei siirtymä pronssisesta heimosta rautaiseen olisi ollut mitenkään yksiselitteisesti askel huonompaan suuntaan, vaan kukaties jopa parempaan. Eräissä myöhemmissä kreikkalaisissa kuvauksissa maailmanhistoriasta, jossa heeroksilla ei ole sijaa, ilmenee kehitys pronssikaudesta eteenpäin varsin positiivisessa valossa. Vrt. esim. jo mainitut Diodoros Siculus, 1.8.1–7; Moschio Tragicus, fr.6; Critias, fr. 25. Hesiodokselle, sikäli kuin tulkintani on oikea, oli taas olennaista, että kehityksen suunta voi olla niin positiivinen kuin negatiivinenkin.

αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας· (185)
 μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποῖς βάζοντες ἔπεσσι,
 σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὅπιν εἰδότες· οὐδέ κεν οἷ γε
 γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτῆρια δοῖεν·
 [χειροδίκαι· ἕτερος δ' ἑτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει·]
 οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὐδὲ δικαίου (190)
 οὐδ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ῥεκτῆρα καὶ ὕβριν
 ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσὶ καὶ αἰδῶς
 οὐκ ἔσται, βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρείονα φῶτα
 μῦθοισι σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὄρκον ὁμεῖται.
 ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν οἰζυροῖσιν ἅπασι (195)
 δυσκέλαδος κακόχαρτος ὁμαρτήσῃ στυγερῶπης. (T&P 182–196)

isä ole oleva samaa mieltä lapsensa kanssa – eikä lapsi isänsä, eikä vieras vierasisännän kanssa, tai kumppani kumppanin, eikä veli ole oleva ystävä, kuten oli ennen. Pian eivät he arvosta vanhenevia synnyttäjiä, vaan moittivat, puhutellen heitä kehuilla sanoilla – nuo kierot, jotka eivät tiedä jumalten rangaistuksesta: mitään korvausta kasvatuksesta he eivät vanheneville synnyttäjille anna. Käsitteelliset: toinen toisen kaupungin tuhoaa. Eikä rehellinen ole saava arvostusta osakseen, eikä oikeudenmukainen eikä hyvä, vaan pikemminkin pahojen tekojen suorittajia ja hybriksen miehiä tullaan arvostamaan: oikeus on näet käsissä. Eikä ole oleva säädyllisyyttä: pahantekijä on vahingoittava myös parempaa miestä, kutsuen tätä kieroilla sanoilla, vanhojen vasten valaa. Kateus on saattava ihmisiä, kaikin puolin onnettomia, tuo kurjankuuloinen, pahansuopa, inhottava.

Näin kuuluu Hesiodoksen kuvaus rautaisen heimon tulevaisuudesta. Hesiodos ei totisesti luonnostele kuulijoilleen kovin miellyttävää kuvaa rautaisten ihmisten elämismaailmasta! Hänen visiossaan perinteiset sosiaaliset rakenteet sortuvat ja kääntyvät nurinniskoin; erimielisyys lisääntyy; ihmiset arvostavat ominaisuuksia, joita on ollut tapana halveksia; oikeus on vahvemman oikeutta, ja pahuus vie voiton hyvästä. Mutta on huomattavaa, että miltei koko viimeisen ihmisheimon ja heidän elämänsä kuvaus suoritetaan *futuurissa*. Minusta näyttää, että aikamuodon valinta on tässä hyvin kiinnostava. Oikeastaan voimme jakaa rautaisen heimon ajan kahteen eri jaksoon: nykyhetkeen, josta kuulemme oikeastaan vain, että Hesiodos mielisi olevan syntynyt aiemmin tai myöhemmin (T&P 174) ja tulevaisuuteen, joka näyttää entistä synkeämmältä.¹³⁴ Näin ollen rautainen heimo tuntuu olevan itsessäänkin aidosti *historiallinen*: sen sisällä tapahtuu *diakronista* muutosta. Tässä se eroaa etenkin kolmesta ensimmäisestä heimosta, jotka tuntuvat

¹³⁴ Tämä jaottelu on meille tuttu jo Vernantin (1960/2006) tulkintaehdotuksesta: kts. edellä osio 3.4.3.

eläneen ennen kaikkea *staattista* ja vaihtoehtotonta elämää. Mutta mikä on futuurin rooli kuvauksessa rautaisesta heimosta?

Eräs mahdollinen tapa on tulkita futuuri niin, että Hesiodos esittää kuulijalleen eräänlaisen fatalistisen tulkinnan ihmiskunnan tulevaisuudesta: välttämättömyyden pakosta on myös rautaisten ihmisten kohtalona tulla raivoavan Zeuksen tuhoamiksi.¹³⁵ Mutta on syytä kysyä, missä määrin näin tulkittu rautainen ihmisheimi sopii osaksi *Töitä ja päiviä* ja sen ohjelmaa.¹³⁶ Jos Hesiodoksen maailmankatsomus on totaalisen fatalistinen, ei näyttäisi kovinkaan järkevältä toimia oikeudenmukaisesti ja tehdä rehellisesti töitä. Miksi Hesiodos sitten tuntuu alituisen toistavan työnteon ja oikeudenmukaisuuden hyötyjä? Ja eikö ihmisheimomyytin tunnu muuten kuvaavan maailmaa, jossa on niin edistystä kuin rappiotakin? Ja eikö Hesiodos itsekin sano, että rautaisilla ihmisilläkin hyvä on aina oleva sekoittunut pahaan? Ja miksi Hesiodos kertoisi meille säkeessä (*T&P* 174), että olisi mieluummin syntynyt ei vain aiemmin, vaan myös *myöhemmin* kuin nykyhetkessä, ellei hän uskoisi, että inhimillinen maailma voi, ainakin periaatteessa, kehittyä myös parempaan suuntaan?¹³⁷

Tarkastelkaamme lähemmin kohtaa, jossa Hesiodos mainitsee rautaisen heimon tuhon, ja jonka jälkeen hän siirtyy pitkään futuurikuvaukseen tulevasta maailmasta. Kuvaavaa on, että Hesiodoksen ounastelema rautaisten ihmisten tuho ilmaistaan ehtolauseen avulla, jota ei sisällöltään voi luonnehtia kovinkaan läpinäkyväksi:

Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων

¹³⁵ Tämä lukutapa sopisi tietenkin erityisen hyvin yhteen myytin perinteisen tulkinnan kanssa, jonka valossa se kuvaa asteittaista rappeutumista: kultaisen ajan erinomaisuudesta kuljemme kohti absoluuttista pahan ja epäjärjestyksen voittoa. Mutta, kuten olemme huomanneet, tämä lukutapa ei tunnu tekevän oikeutta Hesiodoksen myytille.

¹³⁶ Walcot (1961, 5) on, erikoista kyllä, todennut, että Hesiodos olisi itse asiassa tarvinnut sarjan asteittain taantuvia ihmisheimoja, jossa rappeutumiskehitys kulminoituu hänen omassa, rauta-ajassaan. Minun on hieman vaikea ymmärtää, millä perusteilla Walcot ajattelee juuri tällaisen tarinan sopivan hyvin Hesiodoksen päämääriin. Pikemminkin näyttää, että moinen fatalistinen käsitys ihmiskunnan historiasta välttämättömänä rappeutumisena ei sovi ollenkaan Hesiodoksen normatiiviseen intressiin ohjata ihmisiä järjestämään elämänsä tavalla, joka vie heidät kohti parempaa tulevaisuutta. vrt. Most (1998, 108), joka kritisoi Walcotia samoin perustein.

¹³⁷ Säkeeseen 174 on esitetty monenlaisia tulkintoja. Westin (1978, 175) mukaan Hesiodos ei halua sanoa muuta kuin ettei yksinkertaisesti vain haluaisi elää rautaisten ihmisten parissa. Hän ehdottaa myös, että Hesiodoksen käsitys ajasta oli syklinen, minkä puolesta argumentoi systemaattisemmin Vernant (1966/2006, 81–83). J. S. Clay (2003, 84) on sen sijaan ehdottanut, että Hesiodoksen futuurissa esittelemä aika on nykyhetkeä parempi sen takia, että nykyhetkessä, jossa hyvä ja paha ovat edelleen *sekoittuneita* toisiinsa, olla oikeudenmukainen epäoikeudenmukaisten keskellä on kaikista huonoin kuviteltavissa oleva vaihtoehto. En pidä tätä lukutapaa vakuuttavana: itse asiassa myös Clayn mainitsema hyvän ja pahan sekoittuneisuus mainitaan futuurissa – futuuriperfektissä – joten kohdan tulkinta on pikemminkin ”on oleva sekoittunut”. Tämä muotoilu viittaa pikemminkin kehityksen avoimuuteen.

εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν. (T&P 180–181)

Zeus on tuhoava myös tämän puhuvien ihmisten heimon

sitten kun vastasyntyneet tulevat maailmaan harmaahapsisina.

Kieliopillisesti – ainakin klassillisessa kreikassa – viittaa futuurin käyttäminen *apodosiksessa* yhdessä konjunkttiivissa olevan *protasiksen* kanssa asiointilaan, jota pidetään todennäköisenä tai odotettavana. Tämä kieliopillinen sääntö tuntuu siis puhuvan fatalistisen tulkinnan puolesta. Mutta toisaalta kieliopilliset säännöt ovat ainakin näin varhaisiin teksteihin sovellettuina pikemminkin suuntaviittoja kuin absoluuttisen varmoja avaimia tulkintaan. Kukaties asiointilan todennäköisyys on edelleen *sen* ehdollistama, että kehityksen suunta, joka on pysynyt heroaisen ajan jälkeen vakioisena, ei muutu.

Suhteessa lauseen kieliopilliseen *muotoon* on kuitenkin ehdollistavan lauseen *sisältö* hyvin mielenkiintoinen. Ei ole lainkaan selvää, millaisen ehdon (kieliopillisesti todennäköinen) lause εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν oikein esittää. Eikö ylijumala Zeus pidä harmaaohimoisista vastasyntyneistä? Tulisiko lause tulkita kirjaimellisesti? Jos näin on, niin lauseen sisältö ja kieliopillinen muoto asettuvat varsin kiinnostavaan ristiriitaan: kieliopillisesti lause viittaa todennäköiseen asiointilaan, kun taas lauseen ilmaisema asiointila on sisällöllisesti varsin epätodennäköinen tai jopa mahdoton – tähän saakka olemme sangen harvoin kohdanneet harmaahapsisia vastasyntyneitä.¹³⁸

Tämä ristiriita tuntuu puhuvan sen puolesta, että *protasiksen* ilmaisema ehto on tulkittava enemmän tai vähemmän allegorisesti tai metaforisesti. Emme tiedä onko kyseessä ollut vakiintunut metafora; miten sen tulkitsemme jäänee aina jossain määrin spekulatiiviselle tasolle. Eräs mahdollisuus on lukea lause viittauksena tilanteeseen, jossa ihmiset syntyvät *vanhuksina*. Näin kuvattu tila liittyy myytissä aiemminkin monin paikoin esiin nousseeseen eri ihmiselämän ikäkausien tematisointiin ja asettuu kontrastiin ennen kaikkea hopeisten ihmisten kuvausten kanssa: hopeisen heimon jäsenet pysyvät ikuisina

¹³⁸ Professori Susanne Götter on ehdottanut minulle, että voisimme tällaisen mietinnön kautta tulkita *protasiksen* sisällön eräänlaiseksi *adynatoniksi*: se ilmaisee sisällön, joka ei *koskaan* tule toteutumaan ja että rautainen heimo ei täten *koskaan* tule tuhotuksi. Tämä lukutapa painottaa avointa tulevaisuutta vielä enemmän kuin ehdottamani tulkinta, sillä sen mukaan minkäänlaista jumalaista interventiota ei ole enää odotettavissa. (Tämä lukutapa ei tietenkään väitä, että rautaiset ihmiset tulisivat aina olemaan olemassa: se mahdollisuus on vielä auki, että rautainen ihmiskunta seuraisi pronssisten edeltäjiensä jalanjalkia ja aiheuttaisi omilla teoillaan tuhoonsa.) Olen taipuvaisempi lukemaan kohdan allegorisesti, sillä Zeuksen tuholle leikittelevillä säkeillä lienee tässä yhteydessä tietty uhkaava ja samalla oikeudenmukaisuuteen kehottava rooli; tämä sopii käsittääkseni hyvin yhteen sen kuvan kanssa, joka meille muista lähteistä muodostuu varsin moralisoivasta Hesiodoksesta.

lapsina kun taas tulevaisuuden rautaihmiset taas ovat vanhuksia jo syntyessään. Näin he syntyvät jo kaiken elinvoimansa kadottaneina ja valmiina kuolemaan. Toinen vaihtoehto on tulkita viittaus harmaisiin ohimoihin viittauksena vaivoihin ja ongelmiin – samoilla linjoilla kuin Suomen kielessä puhumme joskus siitä, että harmilliset vastoinkäymiset, onnettomuudet ja huolet tuovat meille harmaita hiuksia. Tällöin voimme itse asiassa lukea mainittuja säkeitä seuraavaan pitkän futuurikuvauksen rautaisen heimon tulevaisuudesta ikään kuin protasiksen sisältämän tilanteen eksplikaationa ja kuvauksena, yrityksenä luoda sisältö sille tilanteelle, jossa Zeus katsoo ihmiskunnan ansaitsevansa loppunsa. Futuurissa esitetyt säkeet luonnostelevan nimittäin kuvan maailmasta, jossa oikeudenmukaisuus on *täysin* kadonnut maailmasta ja jossa elämä on *täysin* vaivojen ja huolen täyttämää. Eikö tällainen maailma ole sellainen, jossa jo pienet lapset altistuvat epäoikeudenmukaisuudelle ja huolelle, sillä mikään ei enää suojele heitä niiltä – täten he saavat (metaforisesti puhuen) harmaita hiuksia jo heti synnyttyään?

Tämän tulkinnan puolesta puhuu myös se, miten Hesiodoksen futuurinen kuvaus jatkuu säkeessä *T&P* 197:

καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης
 λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένῳ χροῖα καλὸν
 ἀθανάτων μετὰ φύλον ἴτον προλιπόντ' ἀνθρώπους
 Αἰδῶς καὶ Νέμεσις· τὰ δὲ λείπεται ἄλγεα λυγρὰ
 θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἀλκή. (*T&P* 197–201)

Ja silloin todellakin, kohti Olymposta, päältä maan leveäpolkuisen, kätkien kauniin ihonsa valkoisiin viittoihin, käyvät joukkoon kuolemattomien, ihmiset jättäen, Säädyllisyys ja Rangaistus. Ja surkeat vaivat ovat jäävä kuolevaisille ihmisille, eikä pahalta ole enää oleva turvaa.

Yhdessä harmaahapsiset lapset ja Zeuksen tuoman tuhon mainitsevien säkeiden *T&P* 180–181 kanssa nämä säkeet kehystävät niiden väliin jäävää rautaisen heimon tulevaisuudesta kertovaa futuurikuvausta (*T&P* 182–196), jonka lainasimme edellä kokonaisuudessaan. Samalla säkeet päättävät koko ihmisheimomyytin *blokin*. Hesiodos päättää futuurisen kuvauksensa tilanteeseen, jossa hänen personifioimansa Αἰδῶς ja Νέμεσις jättävät ihmiset ja poistuvat lopullisesti jumalten joukkoon. Arvatenkin Αἰδῶς, jonka olen kääntänyt tässä sanalla *Säädyllisyys*, kuvaa ihmisen sisältä kumpuavaa taipumusta säädellä omaa toimintaansa, kun taas Νέμεσις – *Rangaistus* – viittaa

pikemminkin muiden ihmisten suunnalta tulevaan toiminnan säätelyyn esimerkiksi moitteiden ja rangaistuksen muodossa.¹³⁹ Niinpä Hesiodos tuntuu ymmärtävän nämä kaksi jumaluutta voimiksi, jotka ohjaavat ihmistä kohti oikeudenmukaista toimintaa pitämällä hänet poissa pahanteosta.¹⁴⁰ Kun ne lopullisesti katoavat, ”ei pahalta ole enää oleva” maailmassamme turvaa.

Säkeen *T&P* 197 aloittavat painottavat partikkelit καὶ τότε δὴ liittävät sitä seuraavat säkeet kinteästi sitä edeltävään kuvaukseen rautaisten ihmisten rappioutilasta (*T&P* 182–196). Niinpä futuurinen kuvaus tarjoaa eksplikaation paitsi säkeen *T&P* 181 protasikselle, myös tilanteelle, jossa Säädyllisyys ja Rangaistus jättävät ihmiset lopullisesti. Tällainen lopunaikojen kuvaus, jossa pahuus on ottanut voiton, kuvannee myös tilannetta, jossa Zeus katsoo rautaisen heimon ansaitsevan lopullisen tuhonsa. Mutta emme ole saavuttaneet sitä tilannetta vielä. Meidän aikanamme sosiaalinen järjestys ei ole vielä kääntynyt täysin niskoilleen, ja meidän maailmassamme Säädyllisyydellä ja Rangaistuksella on vielä sijansa: hyvä on meillä edelleen sekoittunut pahaan (*T&P* 178). On meidän valinnoistamme kiinni, miten tämä hyvä ja pahan suhde on jatkossa kehittyvä. Pahasta ihminen ei ole koskaan pääsevä täysin eroon – tämän olemme oppineen Prometheus-myytistä – mutta siitä huolimatta hän voi työnteolla ja oikeudenmukaisuudella yrittää minimoida sen määrän.¹⁴¹

Sikäli kuin tämä lukutapa Hesiodoksen kuvauksesta rautaisesta heimosta on oikea, ei futuurista kuvausta tarvitse lukea fatalisena tulevaisuuskuvana, vaan pikemminkin apokalyptisen vision avulla tapahtuvana *varoituksena*. Uskon, että kuvauksellaan Hesiodos luonnehtii ennen kaikkea sitä, mitä *tulee tapahtumaan* edellyttäen, että inhimillisen maailman kehitys jatkuu samoilla negatiivisilla raiteilla, joilla se on kulkenut

¹³⁹ Näin esittää myös West 1978, 204; hän viittaa myös eräisiin muihin yhteyksiin, joissa käsitteet esiintyvät parina: mm. *Il* 13.123, Aristoteles *NE* 1108a32. Νέμεσις liittyy tyypillisesti parina *hybriksen* käsitteeseen, jolla – kuten olemme huomanneet – on myös keskeinen rooli Hesiodoksen myytissä: hybrid viittaa johonkin rikkeeseen tai liiallisuuteen, josta rangaistuksena seuraa jumalainen kosto, *nemesis*. Attikan koillirannikolla, Rhamnouxen deemoksessa sijaitsi taas *Themikselle* ja *Nemesikselle* pyhitetty temppli. *Themis* viittaa ennen kaikkea jumalalliseen oikeuteen tai järjestykseen: näin ollen se liittyy hyvin läheisesti *dikeen* käsitteeseen, joka on keskiössä *Töissä ja päivissä*.

¹⁴⁰ vrt. Meyer 1924, 511, jonka mukaan nämä käsitteet ovat ”die beiden Grundpfeiler der menschlichen Gesellschaft und ihrer sittlich-rechtlichen Ordnung”.

¹⁴¹ Tämä idea hyvän ja pahan sekoittuneisuudesta ihmiselämässä niin, että on mahdollista saada osakseen joko sekoitus hyvää ja pahaa tai yksinomaan puhdasta pahaa, mutta ei koskaan puhdasta hyvää, ilmaistaan myös Iliaan 24. laulusta tutussa vertauksessa Zeuksen kahdesta *pthoksesta* (527–533): ”Kaksi ruukkuu on Zeuksen talossa // yhdestä hän antaa huonoja lahjoja, toisessa on hyviä: // sillä, jolle salamasta iloitseva Zeus antaa ensin sekoitettuaan, // menee toisinaan kehnosti, toisinaan hyvin. // Vaan kelle hän antaa onnettomasta ruukusta, sen hän tekee kaltoin kohdelluksi, // häntä jahtaa kirkkaan maan päällä paha sudennälkä, // ja hän vaelttaa ei jumalten eikä kuolevaisten arvostamana.

heeroksista nykypäivään. Tarina rautaisen ihmisheimon tulevaisuudesta on siis eräänlainen *varoit*us siitä, mitä on tapahtuva, ellei ihmiskunta aktiivisesti yritä suunnata kehitystä kohti parempaa tulevaisuutta. Historiallisen myytin varhaisemmat vaiheet – ennen kaikkea siirtymä pronssisesta heimosta heeroksiin – ovat jo osoittaneet, että moinen käänne ihmiskunnan historian suunnassa on tosiasiallisesti mahdollinen.

Kaikkienensa näyttää siis siltä, että Hesiodos pyrkii historiallisella myytillä kuvaamaan inhimillisen historian tulevaisuuden avoimuutta. Mutta koska rautaisen heimon tulevaisuus ja visio sen tuhosta tuntuu ennen kaikkea toimivan eräänlaisena *varoituksena*, liittyy ihmisheimomyytti tätä kautta myös *Töiden ja päivien* normatiivisiin ulottuvuuksiin. Sitä voidaan nimittäin pitää myös eräänlaisena *kehoituksena* tehdä töitä ja toimia oikeudenmukaisemmin – työnteon välttely ja huonon *Eriksen* innoittama epäoikeudenmukaisuus tuntuvat nimittäin olevan Hesiodoksen visiossa keskeisiä syitä siihen, että historiallinen kehitys on heerosten jälkeen kulkenut negatiiviseen suuntaan. Ainoa keino vastustaa tätä suuntausta on Hesiodoksen viitekehyksessä työnteko ja oikeudenmukaisuuden noudattaminen ihmisten välisissä suhteissa. Työ ja oikeudenmukaisuus taas ovat *Töiden ja päivien* ensimmäisen osan keskeiset teemat. Niinpä ihmisheimomyytin viimeinen osa liittää sen kiinteästi runoelman keskeisiin teemoihin ja Hesiodoksen Persekselle suuntaamaan *hortatiiviseen normatiivisuuteen* kohti työntekoa ja oikeudenmukaisuutta.

4.3. Myytin yleisestä merkityksestä: inhimillisen elämän reunaehdot

Yrittäkäämme nyt tuoda yhteen eräitä keskustelun keskeisiä lankoja. Vaikka, kuten edellä huomasimme, Hesiodoksen myytti liittyykin lopulta myös *Töiden ja päivien* normatiivisiin aspekteihin, vaikuttaa sen ensisijainen rooli olevan esitellä ja käsitellä tiettyjä inhimillisen elämän ja maailman keskeisiä reunaehtoja.¹⁴² Jos edellisillä sivuilla esitetty tulkinta myytin historiallisesta osasta on oikea, voimme vetää myytin tästä osasta ainakin seuraavat inhimillistä elämismaailmaa luonnehtivat johtopäätökset:

(1) Inhimillisen maailman tulevaisuus on eräässä mielessä avoin: Toimimalla oikealla tavalla meidän on mahdollista parantaa elinehtojamme. Väärin toimimalla taas voimme

¹⁴² Vrt. esitykseni *Töiden ja päivien* ohjelmasta kappaleessa 2.3 ja johdanto pääluvussa 4 esittämäni tulkintaan kappaleessa 3.5.

viedä maailman lopulliseen tuhoonsa. Edelliset ihmisheimot osoittavat, että inhimillisessä historiassa on käännöksiä niin kuin parempaakin pahempaakin suuntaan.

(2) Nykyajan rautaisten ihmisten elämää luonnehtii tietty epämääräisyys: meidän aikakautemme maailmassa *hyvä* ja *paha* ovat aina sekoittuneita toisiinsa. Oikotietä kohti hyvää ei näin ollen ole olemassa.

(3) Jos emme tee jotain – jos emme pysäytä historiallista kehitystä heerosten aikakaudesta lähtien luonnehtinutta rappeutumista – joudumme seuraamaan edellisten ihmisheimojen kohtaloa ja vaipumaan kadotukseen.

Nämä kohdat koskevat ennen kaikkea myytin historiallista osaa – siis pronssista ja rautaista heimoa ynnä heeroja. Mikä sitten on kahden ensimmäisen ihmisheimon rooli? Millä tavalla niistä voi mielekkäästi sanoa, että ne valaisevat ihmiselämän rajaehtoja? Seuraan tässä Mostin (1998, 114–117) lukutapaa: hänen mukaansa ne valaisevat niitä *kontrastiivisesti* kuvaamalla elämänmuotoja, jotka eroavat omistamme silmiinpistävällä tavalla. Siitä, että kultaisen heimon jäsenet eivät joutuneet tekemään töitä; että he eivät vanhentuneet; että heidän elämänsä oli tyystin vailla kärsimystä, voimme näet oppia omasta elämästämme ainakin seuraavat seikat:

(4) Työ, kärsimys ja vanheneminen ovat meidän elämäämme olennaisesti luonnehtivia reunaehtoja.

Lapsellisista hopeisista ihmisistä, jotka päätyvät typeryyttään lopulta poikkeuksetta väkivaltaan toisiaan kohtaan, voimme taas oppia kontrastiivisesti seuraavaa:

(5) Me olemme *periaatteessa* kykeneviä välttämään väkivallan toisiamme kohtaan ja seuraamaan pahan *Eriksen* sijasta hyvää.

Käsittääkseni (5) on pitkälti seurausta kontrastista ensimmäisten kahden sukupolven binäärisen ja seuraavien sukupolven ambivalentin logiikan välillä. Hopeisista ihmisistä vedettäviin johtopäätöksiin haluaisin kuitenkin vielä lisätä seuraavan:

(6) On ihmisille luonteenomaista, että heidän lapsuutensa ei kestä ikuisesti, vaan että kasvamme paitsi fyysisesti myös psyykkisesti ja henkisesti.

Kohta (6) viitanee jo implisiittisesti kasvatukseen merkittävänä tekijänä ihmisten kypsyttäjänä: hopeisten ihmisten lapsuuden pitkä jatkuminen liittyy kiinteästi heidän tyhmyyteensä ja täten heidän kykemättömyyteensä kehittää omia intellektuaalisia taitojaan. Tätä ei Hesiodos kuitenkaan itse tuo esiin — ellei sitten hänen inhimillistä

maailmaa käsittelevää runoelmaansa voida pitää eräänlaisena yrityksenä kasvattaa aikansa ihmisiä. Joka tapauksessa, kuten kohdat (4) ja (6) osoittavat, on eräs ihmisheimomyytin läpi kulkevista langoista ihmisen *ajallisuuden* tematisoiminen: kultaisilta ihmisiltä puuttuu vanhuus, hopeiset ovat ikuisia lapsia, pronssinen ja herooinen heimo kuvataan aikuisuudessa, ja lopulta rautaisen heimon (mahdollisen) tulevaisuuden ihmiset ovat vanhuksia jo syntyessään. Varioimalla ikäteemaa näin monin eri tavoin Hesiodos haluaa kenties osoittaa, että lapsuus, nuoruus, aikuisuus ja vanhuus – elämän luonnolliset ikäkaudet – muokkaavat perustavalla tasolla käsitystämme ihmiselämästä.

Toinen teema, joka lävistää koko ihmisheimomyytin – ja koko Hesiodoksen maailmankatsomuksen – on ihmisen elämismaailman liittäminen laajempaan kosmisteologiseen viitekehykseen. Tässä viitekehyksessä ihminen elää osana maailmanjärjestystä, jossa Zeus ja muut jumalat vaikuttavat inhimilliseen todellisuuteen: ihmisheimot ovat jumalten luomia, ja jumalat saattavat myös tuoda niille tuhon. Hopeisen heimon tuhon välitön syy oli Zeuksen tuskastuminen siihen, etteivät he suoneet kunnioitusta kuolemattomille jumalille. Vastaavasti myös rautaisen heimon tuho motivoidaan juuri jumalaisesta perspektiivistä käsin. Niinpä:

(7) Ihmiset elävät maailmassa, jolla on jumalainen järjestys: niinpä ihmiselämän eräs keskeinen ulottuvuus on pyrkiä järjestämään soveliaalla tavalla suhteensa jumaliin.¹⁴³

4.4. Kontekstualisointiyritys: myytti osana *Töiden ja päivien* ohjelmaa

Kun olemme nyt päässeet Hesiodoksen ihmisheimomyytin loppuun, voimme vielä palata tämän esseen luvuissa 2.3 ja 2.4 käsiteltyihin teemoihin: *Töiden ja päivien* ohjelmaan ja Hesiodoksen aktiiviseen panokseen myyttisen perinteen muokkaajana. Kuten edellä huomasimme, liittää rautainen ihmisheimo ja sen lopun profetia Hesiodoksen ihmisheimomyytin ihmisen elämismaailman reunaehto- ja *deskriptiivisen* kartoittamisen lisäksi myös *Töiden ja päivien* normatiivisiin ulottuvuuksiin ja ennen kaikkea Hesiodoksen kuulijalleen suuntaamaan *hortatiiviseen normatiivisuuteen* työntekoon ja oikeudenmukaisuuteen: esittämällä tosiasioita – ἐτήτυμα – (T&P 10) ihmisen

¹⁴³ Aristoteles kertoo *Sielusta*-tutkielmassaan (*De an.* 411a8) miletoslaisen Thaleen esittäneen, että kaikki on täynnä jumalia (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι). Emme tiedä tarkempaa, mikä tämän väitteen täsmällinen sisältö on. Se kuvaa kuitenkin mielestäni osuvasti Hesiodoksen maailmankuvaa, jossa inhimillinen todellisuus on olennaisesti teologisesti väritynyt.

elämismaailman luonteesta ja tulevaisuuden avoimesta luonteesta ihmisheimomyytti pohjustaa myös Hesiodoksen normatiivista sanomaa, jonka mukaan työnteko ja oikeudenmukainen toiminta tarjoavat ihmisille ainoat toimivat keinot heidän elinolosuhteidensa parantamiseen. Näin myytti liittyy kiinteästi niin sitä edeltävään myyttiin Pandorasta ja Prometheuksesta (osa (iii)) kuin sitä seuraaviin osioihin, joissa ensin oikeudenmukaisuuden (osa (vi)) ja sitten työn (osa (vii–)) teema nousevat runon keskiöön. Tarkastelemalla näiden osioiden suhdetta voimme uskoakseni hahmottaa paremmin myös tapaa, jolla Hesiodos on työskennellyt ja muokannut hänen käytettävissään olevaa traditionaalista materiaalia.

4.4.1. Myytti Prometheuksesta ja Pandorasta (T&P 42–105) ja ihmisheimomyytin johdanto (T&P 106–108)

Hesiodoksen ihmisheimomyyttiä edeltää *Töiden ja päivien* narraatiossa myytti Prometheuksesta ja Pandorasta.¹⁴⁴ Tämä myytti on luonteeltaan ennen kaikkea aitiologinen: sen avulla Hesiodos pyrkii esittämään perustelun sille, minkä takia ihmiset joutuvat nykyisin tekemään työtä elantonsa eteen ja miksi monet vaivat seuraavat heitä maan päällä. Lisäksi myytti on aitiologinen kuvaus Pandorasta ensimmäisenä naisena, ja sisältää olennaisena osanaan opin, että kukaan kuolevainen ei voi paeta Zeuksen tahtoa. Tämän tosiasian painottava toteaminen päättää myytin säkeessä *T&P* 105: ”οὐτως οὐ τί πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι” – ”niinpä ei ole mitenkään mahdollista paeta Zeuksen tahtoa”. Tätä säettä seuraa kolmen säkeen mittainen intermissio tai johdanto, joka tarjoaa siirtymän ihmisheimomyyttiin:¹⁴⁵

Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω
εὖ καὶ ἐπισταμένως· σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν
ὥς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι. (*T&P* 106–108.)

Jos haluat, kerron sinulle pääpiirteittäin toisenkin tarinan,
hyvin ja huolella: paina sinä siis mielesi,
että samaa alkuperää ovat jumalat ja kuolevaiset ihmiset.

Tämä siirtymä on mielenkiintoinen monellakin tapaa. Säkeessä *T&P* 106 Hesiodos nousee jälleen esiin runossaan ensimmäisessä persoonassa ja puhuttelee kuulijaansa (vai Persestä?) toisessa persoonassa: hän ilmoittaa kertovansa hänelle ”pääpiirteittäin”

¹⁴⁴ vrt. edellä 2.3.

¹⁴⁵ Nicolain analyysissä nämä kolme säettä ovat siirtymäsäkeitä. vrt. edellä 2.4.

toisenkin tarinan – ensimmäinen tarina on oletettavastikin juuri loppuun saatettu myytti Prometheuksesta ja Pandorasta. Hesiodos antaa myös osviittaa kertomuksensa keskeisestä opetuksesta: Perseksen on määrä oppia tämän tarinan perusteella, että jumalat ja kuolevaiset ihmiset ”ovat samaa alkuperää”.

Missä määrin Hesiodoksen ihmisheimomyytilleen laatimassa johdannossa esittämä lyhyt tiivistelmä myytin sisällöstä vastaa myytin varsinaista sisältöä? Onko myytin *pääasiallinen* tehtävä todellakin osoittaa, että jumalat ja ihmiset ovat ”samaa alkuperää”? Ja jos on, niin missä mielessä myytti tämän asiointilan osoittaa? Ja mitä tämä ”sama alkuperä” oikein lopulta tarkoittaa? – Ilmaisui *ὁμόθεν γεγάασι* ei ole lainkaan yksiselitteinen. Martin Westin (1978, 178) mukaan sen merkitys tässä säkeessä on ennen kaikkea tuoda esiin, että jumalten ja ihmisten *lähtökohdat* olivat samoja.¹⁴⁶ Tämä tuntuu uskottavalta ainakin sikäli, että ihmisten ja jumalten elämistapojen lähtökohtainen samankaltaisuus on itse asiassa ainoa tema, joka yhdistää kahta myyttiä toisiinsa: Hesiodoksen kultaiset ihmiset ”elivät kuin jumalat, huolettomin mielin, ilman vaivaa ja tuskaa” (*T&P* 112–113), eivätkä he olleet velvoitettuja osallistumaan työntekoon. Vastaavasti Prometheusta edeltävänä aikana ihmiset eivät myöskään joutuneet tekemään juurikaan töitä elantonsa eteen (*T&P* 42–45); Pandoraa edeltävää aikaa Hesiodos taas kuvailee seuraavin säkein:

Πρὶν μὲν γὰρ ζῶεσκον ἐπὶ χθονὶ φύλ' ἀνθρώπων
νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῖο πόνοιο
νοῦσων τ' ἀργαλέων, αἱ τ' ἀνδράσι κῆρας ἔδωκαν. (*T&P* 90–92.)

Ennen näet eli maan päällä ihmisten suku erillään pahasta, ikävistä vaivoista ja pahoista sairauksista, jotka tuovat ihmisille tuhon.

¹⁴⁶ Säkeen *T&P* 108 merkitys ei ole kielellisestikään mitenkään yksiselitteinen: ”ὁμόθεν γεγάασι” merkitsee itsessään ”ovat syntyneet samasta”; Westin (1978, 178) mukaan ilmaisu viittaa ensisijaisesti sukulaisuuteen merkityksessä ”samaa verta”; tässä kontekstissa ilmaisu kuitenkin Westin mukaan viittaa ensisijaisesti siihen, että jumalat ja ihmiset ”started on the same terms”. Näin kultaisien ihmisten ja julmaten suhteen tulkitsi myös Dikaiarkhos (fr. 49), johon myös West viittaa. Meyer (1924, 35–36) selittää ilmaisun viittaamalla Prometheus-myyttiin liittyvään varhaiseen aikaan, jolloin jumalat ja ihmiset *elivät yhdessä*. Hesiodos-luennollaan Helsingin yliopistossa kevätlukukaudella 2010 Mika Kajava on esittänyt, että säe voidaan kuitenkin tulkita myös tavalla, joka asettaa sen *theogeneettiseen* perspektiiviin: kielipiillisesti nimittäin *θεοὶ θνητοὶ τ' ἀνθρώποι* voidaan kääntää myös ”kuolevaiset jumalat ja ihmiset”: tällöin ihmiskuntamyyttiin johdanto nostaisi esiin ennen kaikkea hopeisten ihmisten kuolemanjälkeisen roolin ”maanalaisien autuaina kuolleina” jumalolentoina. Ilmaisui *θεοὶ θνητοὶ* on jossain määrin erikoinen, eikä Hesiodos myöhemmin käytä kultaisista tai hopeista ihmisistä ilmaisua *θεός*. Toiseksi tällöin myytistä nostetaan johdannossa esiin ulottuvuus, joka ei näytä liittyvän kiinteästi myytin pääsanomaan eikä sitä edeltävään Prometheus-myyttiin.

Idea autuaasta menneisyydestä – ihmisten ja jumalten elinolosuhteiden samankaltaisuudesta – yhdistää siis Hesiodoksen kahta myyttiä toisiinsa. Molemmissa myyteissä Hesiodos käyttää hyväksi *kontrastiivisia* menetelmiä yrittäessään selvittää yleisölleen nykyhetkessä vallitsevia olosuhteita: Prometheus-myytissä vallitseva maailmanjärjestys selitetään aitiologisesti a) kontrastoimalla se kerran vallinneen ideaalitilan kanssa ja b) osoittamalla tietty mytologinen syy (Prometheuksen yritys auttaa ihmisiä pettämällä Zeusta), minkä johdosta ideaali on menetetty. Toisaalta, kuten olemme huomanneet, tuntuvat Hesiodoksen ihmisheimomyytin kaksi ensimmäistä heimoa muodostavan kontrastiivisen myytin, joka opettaa meille tiettyjä elämäämme luonnehtivia tosiasioita kuvaamalla hyvin erilaisia tosiasioita – erilaisia (mahdollisia) inhimillisiä elämismuotoja. Molemmat myytit käyttävät näin hyväkseen kontrastiivisia menetelmiä, vaikka ne eroavatkin toisistaan sikäli, että edeltävä myytti on ennen kaikkea aitiologinen, jälkimmäinen deskriptiivis-historiallinen.¹⁴⁷ Näin ollen Hesiodoksen siirtymäsäkeet yhdistävät sitä edeltäneen myytin ennen kaikkea ihmisheimomyytin kahteen ensimmäiseen osaan.

Sanotun valossa näyttää, että Hesiodos ei suinkaan tarkoittanut laatimissaan siirtymäsäkeissä esitettyä viitettä ihmisheimomyytin sisältöön sen varsinaisena pääsanomana. Hän pikemminkin nosti siirtymäsäkeissään esiin *erään* teeman, joka yhdistää kahta myyttiä toisiinsa ja pehmittää täten siirtymää tarinasta toiseen. Niinpä Hesiodoksen säkeessä *T&P* 108 esittämä ihmisheimomyytin tiivistelmä vastaa ihmisheimomyytin sisältöä sikäli kuin myytin sisältö on yhteneväinen sitä edeltävän myytin sisällön kanssa. Siirtymäsäkeiden lisäksi Hesiodoks näyttää valmisteelleen siirtymää myytistä toiseen myös muilla tavoilla: Pandora-myytin yllä lainaamamme säe *T&P* 90 tuntuu jo implisiittisesti viittaavan ihmisheimomyyttiin: se mainitsee aiemmin eläneen ihmisten suvun (kr. φολή), joka eli erillään kaikista vaivoista ja hankaluuksista. Näin kuulijalle ei pitäisi olla mikään yllätys, että Hesiodos siirtyy parikymmentä säettä myöhemmin kuvailemaan erilaisia ihmisheimoja.

¹⁴⁷ Aitiologinen myytti vastaa ennen kaikkea *miksi*-kysymykseen. Myytit Prometheuksesta ja Pandorasta vastaavat mm. kysymyksiin ”Miksi ihmisten on tehtävä työtä?” ja ”Miksi ihmisiä vaivaavat erilaiset vitsaukset ja sairaudet”? Emme löydä vastaavaa aitiologisuutta ihmisheimomyytistä, jossa yksinkertaisesti kuvataan erilaisia ihmisheimoja ja heidän elintapojaan. (Terminologinen huomautus: käyttäessäni yllä ilmaisua ”deskriptiivis-historiallinen myytti” en viittaa olemassaolevaan terminologiaan, vaan käytän termiä ensisijaisesti erottamaan myytin aitiologisesta myytistä viittaamalla myytin kuvailevaan ulottuvuuteen.)

Mainittujen myyttien väliset siirtymäsäkeet ovat kiinnostavia myös siinä mielessä, että ne tuntuvat antavan tiettyä osviittaa Hesiodoksen itsetietoisuudesta ja -ymmärryksestä tarinoiden kertojana ja osana mytologian perinnettä. Hesiodos nimittäin kertoo meille kertovansa ”pääpiirteittäin toisen tarinan” ja tekevänsä sen vieläpä ”hyvin ja huolella”. Runoilijan tässä käyttämä kreikankielinen verbi on ἐκκορυφώ futurimuodossa – harvinainen verbi, jonka täsmällisestä merkityksestä ei ole selvyyttä. Verbi juontuu kuitenkin substantiivista κορυφή ”vuorenhuippu, laki, kärki, kulma”, josta verbi κορυφώ ”saavuttaa huippu, tuoda huipulle”. Preposition ἐκ lisäksi sitä on käytetty myös muiden prepositioiden kanssa.¹⁴⁸ Martin West (1978, 178) toteaa, että sanaa κορυφώ käytettiin tyypillisesti viittaamaan tarinan ydinainekseen, joka tarjoaa sille orgaanisen ykseyden ja merkityksen, tarinan olennaiseen merkitykseen tai pääkohtiin, ja että sanan ἐκκορυφώ merkitys olisi täten *todeta pääkohdittain* (engl. state summarily).¹⁴⁹ Westin ehdotusta seuraten olen kääntänyt Hesiodoksen futurimuotoisen verbin ilmaisulla ”*kerron pääpiirteittäin*”. Sikäli kuin tämä käännös on oikea, tuntuu Hesiodoksen sanavalinta tässä viittaavan myös siihen, ettei hän pelkästään *selosta* jo tiettyä olemassaolevaa tarinaa, vaan pikemminkin valitsee siitä mielestään *olennaiset* pääkohdat sen valossa, mihin hän yleisesti ottaen Persekselle osoitetulla runollaan pyrkii.¹⁵⁰

Näin ollen on mahdollista, että Hesiodos viittaa tällä sanavallinnallaan siihen, että hänen käyttämänsä kertomus on ollut jo hänestä riippumatta olemassa – ehkä monissakin eri muodoissa, pitempinä ja lyhempina versoina. Mutta Hesiodos on itse pyrkinyt käyttämään sitä hyväkseen niin hyvin ja taitavasti – εὖ καὶ ἐπισταμένως – kuin mahdollista. Olennaisten asioiden valikoimisen lisäksi hän tuntuu nähneen vaivaa sovittaakseen sen yhteen sitä *Töiden ja päivien* narraatiossa edeltävän myytin kanssa. Samalla tavalla hän tuntuu pyrkineen sovittaneen ihmisheimomyytin myös teemoihin, jotka sitä välittömästi seuraavat.

¹⁴⁸ *LSJ*, κορυφή, κορυφός; ἀποκορυφώ, συγκορυφώ, ἐκκορυφώ.

¹⁴⁹ Homeroksella Pindaroksella (*Ol.* 7.68–69) löydämme sanan κορυφή kiinteässä yhteydessä sanan λόγος kanssa: τελευτάθεν δὲ λόγων κορυφαί ἐν ἀλαθείᾳ πετοῖσσι – jokseenkin: ”hänen kertomuksensa pääkohdat toteutuivat ja osoittautuivat todeksi”. West (*ibid.*) toteaa myös, että myöhemmässä proosassa sana κεφάλαια viittasi tyypillisesti tarinan pääkohtiin: sana on käytössä myös nykykreikassa ja viittaa esimerkiksi kirjan päälukuun. Meyer (1924, 35) toteaa, että aivan kirjalimellisesti sana kääntyy saksan kielelle ”ich will sie herausgipfeln”, mikä taas tarkoittaa jokseenkin ”die Höhenpunkte des λόγος vortragen”.

¹⁵⁰ Eduard Meyer (*ibid.*) on formuloinut motivaation Hesiodoksen sanavallinnan takana mielestäni varsin osuvasti. Hänen mukaansa Hesiodoksen kertomus on ”das Ergebnis einer eigenen Spekulation über die Entwicklung des Menschengeschlechts, bei der er zwar ältere Traditionen benutzt, aber gründlich überarbeitet und erst selbst in den richtigen Zusammenhang gebracht und in das richtige Licht gerückt hat.”

4.4.2. Ihmisheimomyytti ja dikeen ja hybriksen yhteisöt (T&P 213–285)

Kuten olemme edellä huomanneet, Hesiodoksen ihmisheimomyytti päättyy apokalyptiseen visioon, jossa Zeus tuhoaa rautaisen heimon. Hesiodoksen futurikuvaus rautaisen heimon tilasta tuon tuhon edellä kuvaa yhteiskuntaa, jossa oikeudenmukaisuus on menettänyt merkityksensä, sosiaaliset rakenteet sortuneet, ja ihmisten arvomaailma muuttunut nurinkuriseksi.

Rautaisen heimon (futuuri) kuvaus ei kuitenkaan suinkaan ole ainoa *Töistä ja päivistä* löytämämme kuvaus inhimillisestä yhteiskunnasta. Ihmisheimomyyttiä seuraa välittömästi lyhyt eläinfaabeli haukasta ja satakielestä, joka illustroi kiehtovalla tavalla sellaista käsitystä vallasta vallasta ja oikeudesta, joka identifioi ne ennen kaikkea *voiman* kanssa (vahvimman oikeus).¹⁵¹ Faabeli tarjoaa samalla siirtymän runon seuraavaan osioon, jossa *oikeudenmukaisuus* (*dike*) nousee runon temaattiseen keskiöön. Tämä osio on aiempia selvemmin ensisijaisesti normatiivisesti väritetty: Hesiodos pyrkii osoittamaan, että lopussa *dikeen* seuraaminen tuottaa paremman lopputuloksen kuin pahan *Eriksen* motivoima toiminta, joka tuntuu lupaavan ihmiselle nopeita voittoja.

Tässä osiossa kuulemme kaksi uutta, vaihtoehtoista kuvausta inhimillisen maailman tilasta, jotka täydentävät tulevaisuuden rauta-ihmisten esimerkin tarjoamaa pessimististä kuvaa olennaisella tavalla. Nämä kuvaukset annetaan suhteessa oikeudenmukaisuuteen: säkeissä T&P 214–224 kuulemme yhteisöstä, jossa on epäoikeudenmukaisuutta, mutta jossa myös esiintyy reaktio epäoikeudenmukaisuutta vastaan. Tästä maailmasta oikeudenmukaisuus ei ole täysin kadonnut:

τῆς δὲ Δίκης ῥόθος ἐλκομένης ἢ κ' ἄνδρες ἄγωσι
δωροφάγοι, σκολιῆς δὲ δίκης κρίνωσι θέμιστας·
ἢ δ' ἔπεται κλαίουσα πόλιν καὶ ἦθεα λαῶν,
ἡέρα ἐσσημένη, κακὸν ἀνθρώποισι φέρουσα,
οἳ τέ μιν ἐξελάσωσι καὶ οὐκ ἰθεῖαν ἔνειμαν. (T&P 220–224.)

Nousee meteli, kun Oikeus raahataan sinne, minne ihmiset sitä vievätkin – nuo lahjasyöpöt, jotka langettavat päätöksiä kierolla oikeudella. Mutta Oikeus seuraa itkien kaupunkia ja ihmisten

¹⁵¹ Haukka, joka on kaapannut avuttoman satakielen kynsiinsä, toteaa tälle seuraavaa: ”Ihmeellinen, miksi valitat? // Sinua pitää nyt paljon sinua vahvempi! // Minne vain haluan, sinne sinua vien, vaikka oletkin laulaja. // Teen sinusta aterian, jos haluan, tai päästän vapaaksi. // Typerä on se, joka haluaa vastustaa vahvempiansa: // voitto häneltä puuttuu, ja saa kärsiä häpeän lisäksi vielä tuskaakin.” (T&P 207–211) Katkelmaa voitaneen verrata Hesiodoksen hieman aiemmin esiintuomaan vertaukseen oikeuskäsityksestä, jonka mukaan oikeus on ennen kaikkea (vahvoissa) *käsissä* (χειροδίκαι, δίκη ἐν χειρσί) (T&P 189, 192).

tapoja, ilmaan kietoutuneena, tuoden pahaa ihmisille, jotka ajoivat hänet pois eivätkä pysyneet suoraselkäisinä.

Jos haluamme liittää tämän kuvauksen rautaisen heimon esityksessä käytettyyn metaforaan, voisi ehkä sanoa, että näissä säkeissä kuvataan yhteiskuntaa, jossa *Säädyllisyys* ja *Rangaistus* (*Aidos* ja *Nemesis*) vielä vaikuttavat: ne aiheuttavat vastareaktion epäoikeudenmukaisuuteen, joka ei näin ollen ole vielä vienyt lopullista voittoa. Tätä kuvausta seuraa välittömästi toinen esitys, joka luonnostelee meille kuvan oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta:

οἱ δὲ δίκας ξείνοισι καὶ ἐνδήμοισι διδοῦσιν
ἰθείας καὶ μὴ τι παρεκβαίνουσι δικαίου,
τοῖσι τέθηλε πόλις, λαοὶ δ' ἀνθεῦσιν ἐν αὐτῇ·
Εἰρήνη δ' ἀνὰ γῆν κουροτρόφος, οὐδέ ποτ' αὐτοῖς
ἀργαλέον πόλεμον τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεὺς·
οὐδέ ποτ' ἰθυδίκησι μετ' ἀνδράσι λιμὸς ὀπηδεῖ
οὐδ' ἄτη, θαλίης δὲ μεμηλότα ἔργα νέμονται.
τοῖσι φέρει μὲν γαῖα πολὺν βίον, οὔρεσι δὲ δρυῖς
ἄκρη μὲν τε φέρει βαλάνους, μέσση δὲ μελίσσας·
εἰροπόκοι δ' ὄιες μαλλοῖς καταβεβρίθασι·
τίκτουσιν δὲ γυναῖκες ἐοικότα τέκνα γονεῦσι·
θάλλουσιν δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές· οὐδ' ἐπὶ νηῶν
νίσονται, καρπὸν δὲ φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα. (T&P 225–237.)

Ne taas, jotka antavat vieraille ja deemoksen asukkaille suoria tuomioita, eivätkä poikkea mitenkään oikeudenmukaisuuden tieltä, heidän kaupunkinsa on puhjennut kukkaan, ja sen kansa kukoistaa. Nuoria ravitseva Rauha vallitsee maan päällä, eikä laajakatseinen Zeus säädä heille koskaan tuhoisaa sotaa. Eikä suora-oikeudellisten ihmisten keskuudessa seurustele Nälkä eikä Tuho, vaan ilomielin huolena olevat työt hoidetaan. Heille maa kantaa paljon elantoa; vuoristossa kasvavan tammen latva kantaa terhoja, runko täynnä mehiläisiä; villavat lampaat ovat raskaana villasta; naiset synnyttävät vanhempiaan muistuttavia lapsia. He kukoistavat hyvydessään kaikin puolin. Eivätkä he kulje laivoilla, kun viljaa antava pelto kantaa hedelmää.

Minusta näyttää, että nämä kaksi kuvausta täydentävät oleellisesti aiemmin, ihmisheimomyytin rautaisen heimon kuvauksessa sanottua – nyt oikeudenmukaisuuden perspektiivistä käsin. Oikeudenmukainen yhteiskunta tarjoaa vastakkaisen kontrastin rautaisen heimon tulevaisuuskuvalle, jossa pahuus vie lopullisesti voiton. Se sisältää myös lukuisia kielellisiä heijastumia ihmisheimomyytistä – jotka, kuten edellä, kappaleessa 2.2 esitettiin, tarjoavat parataktisen runouden puitteissa olennaisia vihjeitä teoksen osion välillä vallitsevista sisällöllisistä suhteista. Hesiodoksen kuvaamat

Oikeuden hallitseman yhteiskunnan jäsenet nimittäin, kultaisia ihmisiä muistuttaen, θάλλουσιν δ' ἀγαθοῖσι διαμπερές (T&P 236) ja heille καρπὸν δὲ φέρει ζείδωρος ἄρουρα (T&P 237) – ei vain *automaattisesti* kuten kultaisille ihmisille (T&P 117–118) vaan kiitos heidän oikeudenmukaisuutensa ja ahkeran työntekonsa – joka on rautaisten ihmisten maailmassa välttämättömyys ja elämäämme olennaisesti määrittävä reunaehto.

Edellä lainaamamme kahden kuvauksen jälkeen Hesiodos liittää oikeudenmukaisuuden *teologiseen* viitekehykseen – Zeuksen oikeuteen. Tämä tuo meidät jälleen rautaisten ihmisten tulevaisuuskuvan ääreen. Aivan kuten Zeuksen oli määrä tuhota rautainen heimo sen tultua kertakaikkisen kehnoksi, Zeuksen koston on Hesiodoksen mukaan saava osakseen myös se, joka sortuu Hybrikseen ja kieroihin tekoihin (T&P 238–239). Niin toimiva riskeeraa Hesiodoksen mukaan samalla myös koko yhteiskuntansa ja perheensä kohtalon: ”τοῖσιν δ' οὐρανόθεν μέγ' ἐπήγαγε πῆμα Κρονίων // λιμὸν ὁμοῦ καὶ λοιμὸν, ἀποφθινύθουσι δὲ λαοὶ // οὐδὲ γυναικες τίκτουσιν, μινύθουσι δὲ οἴκοι // Ζηνὸς φραδμοσύνησιν Ὀλυμπίου.” – ”Heille tuo taivaasta Kronidi suuren vitsauksen, nälän ja samalla taudin – ja niin riutuu hengiltä kansa. Eivätkä naiset synnytä, ja kotitaloudet pienenevät Zeus Olymposlaisen tahdon johdosta.” (T&P 242–245.)

Tässä yhteydessä kohtaamme jälleen myös henkiolennot, jotka ovat meille jo ennestään tuttuja. Hesiodos osoittaa sanansa kuninkaille ja kehoittaa heitä ymmärtämään oikein oikeudenmukaisuuden luonteen:

[...] ἐγγὺς γὰρ ἐν ἀνθρώποισιν ἐόντες
ἀθάνατοι φράζονται ὅσοι σκολιῇσι δίκῃσιν
ἀλλήλους τρίβουσι θεῶν ὅπιν οὐκ ἀλέγοντες.
τρὶς γὰρ μύριοι εἰσιν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ
ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων,
οἳ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα
ἡέρα ἐσάμενοι, πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν. (T&P 249–255.)

Aivan lähellä ihmisten joukossa on näet kuolemattomia, jotka tarkkailevat niitä, jotka vaivaavat toisiaan kieroilla tuomioilla, piittaamatta jumalten kostosta. Kolmekymmentätuhatta on nimittäin päällä kaikkia ruokkivan maan Zeuksen kuolemattomia, vartijoita kuolevaisten ihmisten, jotka vartioivat oikeuden tuomioita ja pahoja tekoja, ilmaan verhoutuneina, vaellellen kaikkialle päällä maan.

Säkeen T&P 253 ”kuolemattomien ihmisten vartijat” resonoivat suoraan ihmisheimomyytin kultaisten ihmisten kuolemanjälkeistä asemaa kuvaavan säkeen T&P 123 kanssa, joissa heitä kuvaillaan sanoilla φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων. Mielenkiintoista

on, että tietyissä käsikirjoituksissa säettä *T&P* 123 seuraa kaksi säkeiden *T&P* 254–255 kanssa täysin identtistä säettä. Tekstitraditio heijastelee selvästi tulkintoja, joiden mukaan kultaiset ihmiset ovat identtisiä Hesiodoksen myöhemmin mainitsemien ihmisten vahtijoiden kanssa, jotka vahtivat oikeuskäytäntöjä ja ihmisten pahoja tekoja ja raportoivat näistä Zeukselle. On toki totta, kuten West (1978, 183) huomauttaa, ettei Hesiodos mainitse myöhemmässä kohdassa, että säkeen *T&P* 253 ἀθάνατοι Ζηνὸς φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων olisivat identiteetiltään samoja kuin aiemmin ihmisheimomyytissä kuvatut henkiolennot. Proklos (*CIX*) on kommentaarissaan eksplisiittisesti kieltänyt yhteyden; West jättää kysymyksen auki. Minusta näyttää kuitenkin todennäköiseltä, että molemmissa kohdissa toistuvan ilmaisun φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων on määrä tuoda myöhemmässä kohtaa kuulijan mieleen jo aiemmin mainitut kultaiset ihmiset.¹⁵² Jos näin on, niin tässä on jälleen esimerkki siitä, miten ihmisheimomyytti integroituu osaksi *Töiden ja päivien* laajempaa ohjelmaa.

Liittämällä oikeudenmukaisuuden kiinteästi *teologiseen* viitekehykseen, Hesiodos erottaa toisistaan maanpäällisen, konkreettisten oikeustapausten kautta hahmottuvan oikeuden, ja jumalallisen Zeuksen oikeuden. Jälkimmäinen oikeudenmukaisuuden muoto tarjoaa kriteerin sille, onko maallinen tuomio tai oikeuden päätös viime kädessä ollut oikeudenmukainen vai ei.¹⁵³ Tämä Hesiodoksen oikeudenmukaisuuteen liittämä *teologinen* taso tuntuu viime kädessä tarjoavan perusteen sille, miksi ihmisten tulee tehdä töitä ja seurata oikeudenmukaisuutta (hyvän *Eriksen* mukaisesti) pikemminkin kuin tavoitella kieroin keinoin ja toisten kustannuksella (pahan *Eriksen* houkutteleman) nopeita voittoja ja oikotietä onneen.¹⁵⁴

Runoelman kirjoittaja tuntuu tähtäävän siihen, että oikeudenmukaisuuden seuraaminen tarjoaa meille – rautakauden ihmisille – välineen päästä osalliseksi edes osittain aiempien ihmisten autuaasta elämästä. Hieman myöhemmin hän täydentää esittämänsä kuvaa väittämällä samaa työnteosta (*T&P* 293–326). Niinpä Hesiodoksen ihmisheimomyytti, joka tässä tutkielmassa esitetyn tulkinnan valossa tematisoi muun muassa inhimillisen

¹⁵² Edellä luvussa 4.1.1 esitin myös tulkinnan, että kultaisten ihmisten promotoiminen kunnia-asemaan voidaan tulkita Zeuksen valtapoliittiseksi liikkeeksi, jolle on löydettävissä useita paralleelleja *Theogoniasta*.

¹⁵³ Tällä idealla on filosofian historiassa kauaskantoiset vaikutukset: se heijastuu esimerkiksi Aristoteleen ja stoalaisten *luonnonoikeusajattelussa*. Luonnonoikeusajattelun mukaan on olemassa jokin kriteeri sille, onko jokin säädetty laki oikeudenmukainen (/moraalinen) vai ei. Vastakkaista kantaa on tapana kutsua *oikeuspositivismiksi*: sen mukaan oikeus identifioituu ennen kaikkea *säädettyjen* lakien kanssa.

¹⁵⁴ Juha Sihvola 1989 (51–52) on verrannut tilannetta, jossa joudumme valitsemaan oikeudenmukaisuuden noudattamisen ja sen rikkomisen kautta saavutettavien lyhyen tähtäinten etujen välillä, modernista peliteoriasta tuttuun *vangin dilemmaan*. Vertaus on varsin osuva.

tulevaisuuden avoimuutta, tarjoaa samalla johdannon runon seuraaville osille, jossa Hesiodos esittää, millä keinoilla ihminen voi toivoa pystyvänsä parantamaan elinehtojaan: ihmisheimomyytin historiallinen osa on osoittanut, että a) niiden parantaminen on mahdollista, mutta samalla b) varoittanut, että nykyhetken tilanne ja viimeaikainen kehitys näyttää huolestuttavalta. Jotain on siis tehtävä – ja jotain *voidaan* Hesiodoksen mukaan tehdä. Hänen viestinsä on selvä: ainoa käytettävissä oleva keino on seurata oikeudenmukaisuutta ja tehdä työtä hyvän *Eriksen* mukaisesti. Joka toivoo nopeiden voittojen toivossa muuta, sortuu pahan *Eriksen* houkutuksille ja on riskissä saada harteilleen jumalten vihan.

4.5. Myyttistä perinnettä muokkaamassa: spekulatiivinen hypoteesi

Sikäli kuin tässä luvussa esitetyt huomiot ihmisheimomyytin sisäisestä rakenteesta ja sen suhteista niin sitä edeltävään Prometheus/Pandora-myyttiin kuin sitä seuraaviin huomioihin oikeudenmukaisuudesta ovat osuvia, näyttävät ne tukevan tutkielman alkupuolella esitettyä käsitystä Hesiodoksesta osana mytologian perinnettä: Hesiodos näyttää tehneen varsin paljon työtä sen eteen, että hänen käyttämänsä ihmisheimomyytti asettuu mielekkäästi osaksi runoelman kokonaisuutta ja tukee osaltaan niitä päämääriä, joihin hän runossaan ja sen avulla ennen kaikkea pyrkii. Ihmisheimomyytin alkupuolen *kontrastiivinen* osio liittyy sen tarinaan Prometheuksesta ja Pandorasta, kun taas *historiallinen* osio perustelee (mm.) inhimillisen historian avointa luonnetta. Myytin päättävä kuvaus rautaisten ihmisten tulevaisuudesta osoittaa taas jo eteenpäin: se toimii myytin kokonaisuudessa *varoituksena* uhkaavasta perikadosta, mutta sen luonnostelemaa pessimististä kuvaa täydennetään hieman myöhemmin kahdella uudella kuvauksella yhteiskunnasta, jossa oikeudenmukaisuus ja oikeudettomuus ovat jakautuneet eri tavoin. Samalla perusrakenteeltaan ennen kaikkea *deskriptiivinen*, ihmiselon aktuaalisia rajaehjoja tematisoiva ihmisheimomyytti liittyy Hesiodoksen *hortatiiviseen normatiivisuuteen* kohti oikeudenmukaisuutta ja työntekoa.

Entä millä tavalla Hesiodos on muokannut itse ihmisheimomyyttiä? – Vaikka hyväksyisimmekin Reitzensteinin (1924/1925) kannan, jonka mukaan myytti perustuu alkujaan orientaaliseseen myyttiin neljästä asteittain rappeutuvasta maailmanajasta, jää kysymykseen vastaaminen väistämättä tietyissä määrin spekulatiiviselle tasolle: emme voi koskaan tietää tarkalleen, missä muodossa Hesiodos sai myytin käyttöönsä, emmekä täten voi erottaa yksiselitteisesti hänen omaa panostaan aikaisimmista (kreikkalaisista)

muokkauskerrostumista. Mutta sikäli kuin oletamme, että hänen käyttämänsä myytti koostui juuri neljästä asteittain huononevasta aikakaudesta, voimme paikantaa Hesiodoksen aktiivisen panoksen ennen kaikkea myytin asteittaisen rappeutumisen skeeman rikkomiseen a) esittämällä hopeinen heimo erittäin negatiivisessa valossa ja b) lisäämällä heerosten heimon pronssisen ja rautaisen heimon väliin. Kuten olemme huomanneet, heerosten lisääminen paitsi sopii mainiosti yhteen kreikkalaisten historiaymmärryksen kanssa, myös muuttaa alkujaan kehityspessimistisen myytin muotoon, jossa se pikemminkin tematisoi inhimillisen tulevaisuuden avoimuutta. Koska juuri tämä ulottuvuus tuntuu sopivan erityisen hyvin yhteen Hesiodoksen yleisen sanoman kanssa, en pidä epätodennäköisenä, että juuri tämä rakenteellinen muutos voisi tarjota meille esimerkin *par excellence* siitä, miten Hesiodos kertoo pääpiirteittäin (ἐκκορυφοῖ) uudelleen jo olemassaolevan tarinan (λόγον) – kuten hän itse ihmisheimomyytin johdannossa (*T&P* 106–108) toteaa – εὖ καὶ ἐπισταμένως.

Olettamamme Hesiodoksen myytin parissa tekemä aktiivinen muokkaustyö on saattanut edetä esimerkiksi seuraavalla tavalla: ehkäpä Hesiodos huomasi ensin ihmisheimomyyttiin sisältyvän kultaista heimoa koskevan tarinan sopivan hyvin yhteen Pandora-myyttiin sisältyvän, ihmiskunnan autuasta varhaisvaihetta koskevan kuvauksen kanssa; sitten hän rikkoi ihmisheimomyytin alkuperäisen rakenteen luomalla hopeisesta heimosta eräänlaisen kultaisen heimon antiteesin ja korostamalla sen kontrastiivisia ulottuvuuksia inhimillisen elämismaailman nykytilan kanssa; pronssisen heimon hän yhdisti vallitsevaan käsitykseen historian alkuvaiheista, ja lisäsi sitten myyttiin heerokset tematisoidakseen positiivisen historiallisen kehityksen mahdollisuutta. Lopuksi hän jakoi rautaisen heimon kuvauksen kahteen osaan: herooista aikaa kehnompaan nykyaikaan ja apokalyptiseen tulevaisuusvisioon, jonka hän saattoi taas helposti liittää kehittelemiinsä kuvauksiin eri tavoin rakentuneista yhteiskunnista.¹⁵⁵

Jos alkuperäinen myytti kuvasi ennen kaikkea erilaisia *maailmanaikoja*, onko myös niiden uudelleentulkinta geneettisesti toisistaan erillisiksi *ihmisheimoiksi* myös katsottava hesiodiseksi lisäksi? Myös tähän kysymykseen vastaaminen jää väistämättä spekulatiiviselle tasolle, mutta en pitäisi positiivista mahdollisuutta mitenkään mahdottomuutena.

¹⁵⁵ Tämän kuvauksen valossa siis kultainen ja pronssinen heimo olisivat olleet *vähiten* muokkauksen kohteena. Hopeista olisi muokattu alkuperäistä huonommaksi, ehkä poistamalla siitä positiivisia osia ja painottamalla kehoja; heerokset ovat hesiodinen lisäys. Rautaisen ihmisen kuvaus noudattelee todennäköisesti alkuperäistä versiota kuvaamalla täysin rappeutunutta ihmisheimoa; mutta sitä on kukaties muokattu sopimaan hyvin myyttiä runossa seuraavaan materiaaliin.

Heimojen painottaminen *aikakausien* sijaan nimittäin mahdollistaa myytin kiinteän sitomisen *teologiseen* perspektiiviin: kunkin aikakauden ihmiset ovat jumalten luomia, ja jumalat saattavat myös tuoda niille – sikäli kuin heimot ovat sen käytöksellään ansainneet – totaalisen tuhon.

5. Lopuksi: Hesiodoksen saavutuksesta

Hesiodosta ja hänen ihmisheimomyyttiänsä käsittelevä tutkimuksemme on lähestymässä loppuaan. Aloitimme matkamme tutustumalla Hesiodoksen asemaan osana kreikkalaisen eepin runouden perinnettä ja referoimalla *Töiden ja päivien* rakennetta, sen ohjelmaa ja rakentumista (luku 2). Sen jälkeen teimme tuttavuutta Hesiodoksen kertoman ihmisheimomyytin kanssa ja esittelimme sen tulkinnassa esiin nousevia keskeisiä tulkintaongelmia (luku 3). Tutustuttuamme eräisiin myytin tulkintaehdotuksiin ja esitettyämme niistä kriittisiä huomioita, yritimme rakentaa ehdotuksen tämän kiehtovan myytin tulkinnaksi – ehdotuksen, joka tekee oikeutta myytin ensi silmäyksellä ongelmallisille piirteille, ja pyrkii sijoittamaan sen olennaiseksi osaksi *Töiden ja päivien* laajempaa kontekstia (luku 4). Tietoisena Hesiodoksen myytin liki kolmetuhatuotisesta tutkimushistoriasta en elättele toivetta, että tässä tutkimuksessa olisi onnistuttu ratkaisemaan myyttiin sisältyvät ongelmat lopullisesti: myyttejä voi lähestyä monin eri tavoin, joilla kaikilla on omat ansionsa. Ensisijaisesti toivonkin, että edellisissä kappaleissa esitetyt huomiot ovat tarjonneet ajateltavaa myös lukijalle ja herättäneet uusia kysymyksiä. Siksi haluan päättää tämän tutkielman esittämällä muutamia käsittelemiemme teemojen pohdalta esiin nousevia yleisiä huomioita Hesiodoksesta ja hänen saavutuksistaan. Nämä huomiot toimivat samalla niin keskustelun yhteenvetona kuin lähtökohtina uusiin pohdintoihin.

1. Työ myyttien parissa. Tässä tutkimuksessa puolustetun lukutavan mukaan *Töiden ja päivien* laatijalla on ollut runoteoksen muodostumisessa varsin aktiivinen rooli. Tämä lukutapa ei ole tietenkään mikään uusi, mutta eroaa silti esim. 1800-luvulla vallalla olleista analyyttisistä taipumuksista pilkkoa Hesiodoksen myytit alkuperäisiin osiin, jotka runoilija on yksinkertaisesti mekaanisesti tuonut yhteen. On sanomattakin selvää, että Hesiodos työskenteli jo olemassa olevassa traditiossa, jossa erilaisia myyttejä kerrottiin aina uudelleen. Mutta Hesiodos ei näytä kertoneen myyttejään pelkästä kertomisen ilosta, vaan tuntuu soveltaneen näitä myyttejä omiin tarkoituksiinsa, adaptoinut niistä osia, yhdistellyt niitä toisiinsa ja kertonut niitä uudella, uuteen kontekstiin sopivalla tavalla. Täten hän on samalla löytänyt vanhoille myyteille uusia käyttötapoja ja pitänyt nämä myytit osana elävää elämää. Olemme nähneet, että ihmisheimomyytti sulautuu Hesiodoksella osaksi *Töiden ja päivien* kokonaisuutta. Meillä ei liene syytä olettaa, että se luova tapa, jolla myöhemmät ihmisheimomyyttiä hyväksi käyttäneet kirjailijat kuten

Platon, Aratos tai Ovidius sovelsivat ja tulkitsivat uudelleen Hesiodoksen myyttiä, eroaisi *radikaalisti* tavasta, jolla Hesiodos on itse käyttänyt omia lähteitään – jotka ovat meiltä ikävä kyllä iäksi kadonneet. Tämä aktiivinen suhde perinteeseen, johon liittyy myyttien toistuva uudelleenkerronta, ansaitsee runsaasti lisähuomiota osakseen. Tässä mielessä Hesiodoksen myyttien reseption tutkiminen voi auttaa meitä ymmärtämään paremmin myös Hesiodoksen omia työskentelytapoja ja myyttien *plastista* luonnetta.¹⁵⁶

2. *Runoelman aihepiiri.* Jos Sokrates oli Ciceron mukaan (*Tusc.* 5.10) se, joka toi filosofian ihmisten lähelle ja asutti sen heidän pariinsa, voi Hesiodoksesta syystä sanoa, että hän teki jotain vastaavaa eepiselle runoudelle: hän nimittäin tuntuu tuoneen inhimillisen arkipäivän todellisuuden ensimmäistä kertaa runoelman keskeiseksi aiheeksi ja täten asuttanut sen epiikkaan. Vaikka Hesiodosta ehkä edelsikin runomuotoisen opetusrunouden perinne, nousee Hesiodos tästä taustasta esiin laajamittaisten ambitoidensa kautta: neuvojen antamisen lisäksi hän tekee propagandaa tietyn elintavan puolesta, ja pyrkii edelleen perustelemaan tämän elintavan mielekkyyden tarjoamalla laajoja pohdintoja ihmiselämän reunaehdoista ja ihmisen asemasta Zeuksen hallitsemassa kosmoksessa. Tätä voidaan pitää merkittävänä uutuutena – esimerkiksi suhteessa Homerokseen – ja sen kautta Hesiodos on ensimmäinen runoilija, joka on eepisen runouden keinoin kirjoittanut yleisellä tasolla aiheesta *ihminen ja hänen elämänsä*.

3. *Hesiodos, antropologia, filosofia.* Ei ole mitenkään uutta väittää, että Hesiodos oli eräässä mielessä ensimmäinen filosofi – vaikka hän ja Homeros saivatkin Platonin taholta niskaansa melkoisen kriittisen ryöpytyksen.¹⁵⁷ Olemme huomanneet, että Hesiodos ei ole *Töissä ja päivissään* pelkkä moralisti, vaan pyrkii perustelemaan Persekselle antamansa ohjeet viittaamalla tiettyihin tosiasioihin ihmisluonnosta: hän toteaa kertovansa ennen kaikkea *tosiasioita* – ἐτήτυμα. Niinpä Hesiodos tuntuu erottavan toisistaan runon, jonka päämääränä on totuus, ja sellaisen, joka pyrkii joihinkin muihin

¹⁵⁶ Tässä on kuitenkin syytä olla varovainen: kuten tutkimuksen alkupuolella esitettiin, kuuluvat Homeros ja Hesiodos vielä paljon lähemmin suulliseen perinteeseen kuin heidän klassisen kauden seuraajansa. Tällä on epäilemättä suuri vaikutus esimerkiksi runon kompositioon.

¹⁵⁷ Hesiodoksen ja filosofian suhteesta kts. mm. Diller (1946) ja Πάγκος (2006). Hesiodoksen ja varhaisten filosofien suhdetta intensifioi myös saman kirjallisen genren käyttö: Parmenides ja Empedokles muotoilivat oppinsa juurikin heksametrisäkeissä. Hesiodoksen *Theogoniassa* on myös mahdollista hahmottaa eräänlainen varhainen periaateoppi: *Eros* on *Chaos* ja *Gaia* ohella yksi kolmesta ensimmäisestä jumaluudesta (*Theogonia* 116–122). Sillä tuntuu olevan genealogisessa viitekehyksessä erityisen merkittävä rooli voimana, joka tuo eri jumaluuksia yhteen ja saa heidät tuottamaan uusia jumaluuksia.

päämääriin kuten viihdyttämiseen. Vastaavalla erottelulla on myöhemmin keskeinen rooli Platonin käsityksessä filosofiasta kohti kohti totuutta pyrkivänä tutkimuksena. Hesiodoksen kuulumista *filosofiseen* perinteeseen on tyypillisesti perusteltu juurikin viittaamalla hänen runoissaan esiin tulevaan pyrkimykseen kohti *totuutta*.¹⁵⁸

Hesiodoksen ja filosofian suhdetta valaisee kuitenkin osuvasti – ehkä jopa osuvammin? – myös eräs toinen luonnehdinta filosofian päämääristä ja tehtävistä. Suuri königsbergiläinen filosofi Immanuel Kant (1724–1804) kirjoittaa erässä vaikuttavassa filosofian yleistä luonnetta ja tehtävää käsittelevässä, hänen logiikan luentojensa käsikirjoitukseen sisältyvässä katkelmassa, että koko filosofian kenttä voidaan palauttaa neljään perustavaan kysymykseen: (i) Mitä voin tietää? (ii) Mitä minun pitää tehdä? (iii) Mitä minulla on lupa toivoa? ja (iv) Mikä on ihminen?¹⁵⁹ Kant pitää viimeistä, *antropologista* kysymystä kaikkein tärkeimpänä, sillä kaikki muut kysymykset viittaavat tavalla tai toisella siihen.¹⁶⁰ Mutta eikö tämä tutkimuksen valossa näytä siltä, että Hesiodos on ollut ensimmäinen tuntemamme hahmo, joka on tematisoinut *kaikkia* näistä kysymyksistä? Eikö kysymyksiä (ii) ja (iii) voida pitää oikeudella *Töiden ja päivien* keskeisinä johtolankoina? Ja eikö – jos esittämäni tulkinta runoteoksen päämääristä on oikea – runoa kokonaisuudessaan eräänlaisena vastauksena kysymykseen (iv)? Ja mitä muuta on Hesiodoksen *Theogoniassa*an kertoma tarina maailman ja jumalten synnystä ellei yritys kokeilla inhimillisen tietokyvyn rajoja ja antaa ilmaisu sille, mitä voimme tietää maailmasta, kosmoksen järjestyksestä ja sen historiasta? Jos siis näiden kysymysten tematisointi tekee runoilijasta filosofin, niin Hesiodos näyttää todella olevan länsimaisen filosofian historian ensimmäinen nimi – vaikka hän toki käsittelee näitä teemoja pikemminkin myyttien kuin myöhempien filosofien suosimien rationaalisten päätelmien keinoilla.¹⁶¹

4. *Hesiodos ja pessimismi*. Lopuksi voimme vielä palata tämän työn aivan ensimmäisille sivuille. Tämä työ aloitettiin viittaamalla lyhyesti eräisiin Hesiodoksen ihmisheimomyytin myöhäisantiikkisiin adaptaatioihin, jotka kertovat lukijalleen tarinan ihmiskunnan asteittaisesta taantumisesta. Viittasimme siellä myös eräisiin antiikissa

¹⁵⁸ Mm. Diller (1946, 142).

¹⁵⁹ Kant (1923, 15). Saksaksi kysymykset kuuluvat: (i) Was kann ich wissen? (ii) Was soll ich tun? (iii) Was darf ich hoffen? (iv) Was ist der Mensch?

¹⁶⁰ *ibid.*: ”Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.”

¹⁶¹ Kant tietenkin edellytti todelliselta filosofialta systemaattisuutta, johon Hesiodoksen säkeet eivät yllä.

kannatettuihin kehitysoptimistisiin ajatuksiin. Jos yritämme tämän esseen valossa suhteuttaa Hesiodoksen näihin ajatusperinteisiin, huomaamme, että hänen suhteensa historian kehityksen suuntaan on ambivalentti. Hän ei tunnu edustavan myyttistä uskoa maailman välttämättömään taantumiseen, vaan hän pikemminkin käyttää ihmisheimomyyttiä osoittaakseen, että inhimillistä elämää ja tulevaisuutta luonnehtii tietynlainen avoimuus. Hän uskoo, että ihmiset ovat periaatteessa kykeneviä suuntaamaan historiallisen kehityksen kohti valoisampaa huomista. Mutta kaikkiaan hän tuntuu kuitenkin olevan varsin pessimistinen henki: hän näkee tien kohti parempaa tulevaisuutta varsin ahtaissa rajoissa. Runoilijallemme tuntuvat ainoat oikeat keinot parantaa inhimillistä elämää olevan työnteko, oikeudenmukaisuus, jumalten arvostus ja erinäisten annettujen sääntöjen seuraaminen – niitä hän luettelee koko joukon teoksensa loppupuolen sääntöluetteloissa. Teoksen aivan viimeiset rivit tuntuvat palaavan tähän aihepiiriin ja yhdistävän pitkät luettelot töistä ja oikeista päivistä teoksen alkupuolen tematiikkaan, ihmisten mahdollisuuteen tavoittaa hyvä elämä:

εὐδαίμων τε καὶ ὄλβιος ὃς τάδε πάντα
 εἰδὼς ἐργάζεται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν,
 ὄρνιθας κρῖνων καὶ ὑπερβασίας ἀλεείνων. (T&P 826–828)

Onnellinen ja autuas on se, joka nämä kaikki
 asiat tietäen tekee töitä, rikkeettä jumalia kohtaan,
 lintujen merkkejä tutkien ja rajojaan ylittämättä.

Kaikki poikkeamat hänen ilmoittamistaan normeista näyttävät tarkoittavan jotain paha, tuomittavaa, muutosta huonon suuntaan. Lisäksi hänen ihmiskuvansa ei ole kovin empaattinen tai sosiaalinen.¹⁶² Mutta kaikesta huolimatta on tunnustettava, että Hesiodos näki mitä tarkemmalla tavalla – ja tämä liittyy kiinteästi hänen mietintöihinsä inhimillisen elämän reunaehdoista – että me ihmiset emme voi koskaan varmuudella tietää, ovatko vaivamme ja ponnistelumme lopulta kaiken vaivan arvoisia: olemme ihmisinä tuomittuja siihen, että hyvä on meillä ja meidän maailmassamme aina oleva sekoittunut pahaan. Epävarmana takeena paremmasta meillä on ainoastaan *toivomme*, joka on jäänyt iäksi piilottelemaan Pandoran kantaman vitsauksien ruukun kannen alle (T&P 96–97).

¹⁶² Hän asettaa suuren painon ihmisten väliselle *kilpailulle*, jota ohjaa hyvä Eris ja *kateus* (T&P 21–26); ehkäpä tämä *kateuden* ja *riidan* korostaminen saa hänet suhtautumaan epäilevästi muihin ihmisiin (mm. T&P 340–352). Hänen kuvansa perheestä ja miehen ja naisen välisestä suhteesta on myöskin hyvin negatiivinen (mm. *Theogonia* 590–615).

Kirjallisuusluettelo

A. Viittaukset antiikin autoreihin:

Cicero: *Tusculanae Disputationes*. Ed. M. Pohlenz. Teubner, Leipzig 1918.

Dikaiarkhos: *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar. Heft I, Dikaiarchos*. Ed. Fritz Wehrli. Benno Schwabe, Basel, 1944.

Hesiodos: *Hesiodi Theogonia, Opera et Dies, Scutum, Fragmenta selecta*. Ed. Friedrich Solmsen, Reinhold Merkelbach, M. L. West, Oxford, 1970. (Viittaukset *Töihin ja päiviin* lyhenteellä **T&P** yhdessä säenumeron kanssa, *Theogoniaan* teoksen nimellä ja säenumerolla.)

Werke und Tage. Griechisch / Deutsch. übersetzt und hg. von Otto Schönberger, Reclam, Stuttgart, 2006 (bibliogr. ergänzte Ausgabe).

Hesiodos Erga. Erklärt von Wiliamowitz-Moellendorff. Zweite Auflage. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1962. (Ensimmäinen painos 1928.)

Hesiod. Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West. Clarendon Press, Oxford, 1978.

Hesiod. Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West. Clarendon Press, Oxford, 1966.

Hesiod. Theogony, Works and Days, Testimonia. The Loeb Classical Library, 57. Edited and translated by Glenn W. Most. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2006.

Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric Hymns. The Loeb Classical Library, 56. Edited by T. E. Page and W. H. D. Rouse. With an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. William Heinemann, London, 1914.

Antiikin aikaiset kommentaarit Hesiodoksen runoihin:

Scholia vetera in Hesiodi opera et dies. Edited by Pertusi, A. Società Editrice Vita e Pensiero, Milan 1955. (Viittauksissa käytetään lyhennettä **ad Hes. Op.** ja säennumeroa.)

Der Kommentar des Proklos zu Hesiods "Werken und Tagen". Edition, Übersetzung und Erläuterung der Fragmente. Edited by Patrizia Marzillo,

Classica Monacensia, Band 33, 2010. (Viittauksissa **Proklos** + fragmenttin numero.)

Eeppisen runouden fragmentit:

Greek epic fragments from the seventh to the fifth centuries BC. The Loeb Classical Library, 497. Edited and translated by Martin L. West. Harvard University Press, Cambridge, Mass, 2003.

Ovidius: *Metamorphoses*. ed. Hugo Magnus. Friedr. Andr. Perthes, Gotha, 1892.

Esisokraattisten filosofien fragmentit:

DK = *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*. Herausgegeben von H. Diels und W. Kranz, Bd. 1–3, Nachdruck der 6. Auflage von 1952. (Viittaukset filosofin nimellä ja fragmentin numerolla.)

Muiden kreikkalaisten kirjoittajien lainaukset on otettu *Thesaurus Linguae Graecaesta* ja niihin viitataan *LSJ*:n lyhenteiden mukaisesti.

B. Tutkimuskirjallisuus:

Aly, Wolf (1913): ”Hesiodos von Askra”. *Rheinisches Museum* 68, 22–67. Myös teoksessa Heitsch (ed.) (1966), 50–99. (Viitteet alkuperäisen artikkelin sivunumeroiden mukaan.)

Bamberger, Ferdinand (1842): „Über des Hesiodus Mythos von den ältesten Menschengeschlechtern“. *Rheinisches Museum N. F.* 1, 524–534. Myös teoksessa Heitsch (ed.) (1966), 439–449. (Viitteet alkuperäisen artikkelin sivunumeroiden mukaan.)

Beye, Charles R. (1972): ”The Rhythm of Hesiod’s *Works and Days*”. *Harvard Studies in Classical Philology* 76, 23–43.

Blumenberg, Hans (2006): *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Boys-Stones, G. R. & Haubold, J. H. (ed.) (2010): *Plato and Hesiod*. Edited by G. R. Boys-Stones and J. H. Haubold. Oxford, Oxford University Press.

Clay, Jenny Strauss (2003): *Hesiod’s Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Diller, Hans (1946): "Hesiod und die Anfänge der Griechischen Philosophie". *Antike und Abendland* II, 140–151. Myös teoksessa Heitsch (ed.) (1966), 688–707. (Viitteen alkuperäisen artikkelin sivunumeroiden mukaan.)
- Dowden, Ken (1996): "Homer's Sense of Text". *Journal of Hellenic Studies* CXVI, 47–61.
- Edwards, G. P (1971): *The Language of Hesiod in its Traditional Context*. Basil Blackwell, Oxford.
- Fontenrose, Joseph (1974): „Work, Justice, and Hesiod's Five Ages“. *Classical Philology*, vol. LXIX, No 1, January 1974, 1–16.
- Friedländer, Paul (1913): "Hesiods ΥΠΟΘΗΚΑΙ". *Hermes* 48, 558–572. Myös teoksessa Heitsch (ed.) (1966), 223–239. (Viitteen alkuperäisen artikkelin sivunumeroiden mukaan.)
- Goldschmidt, Victor (1950): "Theologia". *Revue des études grecques* 63.
- Guthrie, W. K. C (1971): *The Sophists*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Heitsch, Ernst (ed.) (1966): *Hesiod. Wege der Forschung, Band XLIV*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Hirschberger, Martina (2011): "Kykliche Epen". 149–155 in Rengakos & Zimmermann (ed.) (2011).
- Johnston, Patricia A. (1980): *Vergil's Agricultural Golden Age: A Study of the Georgics*. E. J. Brill, Leiden.
- Kant, Immanuel (1923): *Jäsche Logik*. In *Kant's gesammelte Schriften, Band IX, erste Abtheilung: Logik, Physische geographie, Pädagogik*. de Gruyter, Berlin, 1923. (Ilmestynyt alkujaan 1800).
- Kubusch, Klaus (1986): *Aurea Saecula: Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid*. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main.
- LSJ = A Greek-English Lexicon*. Compiled by H. G. Liddell – R. Scott; revised by H. S. Jones. 9th edition, with a revised Supplement. Oxford 1996.
- Μανακίδου, Φ. Π. (2006): "Ιχνηλατώντας τα Έργα και Ημέραι: Η διαλεκτική του ησιόδειου κόσμου και το ζήτημα της δομής του ποιήματος". 257–394 teoksessa Μπεζαντάκος, Ν. Π., Τσαγγάλης, Χ. Κ. (ed.) (2006)

- Marrou, Henri I. (1956): *History of Education in Antiquity*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Marzillo, Patrizia (ed.) (2010): *Der Kommentar des Proklos zu Hesiods "Werken und Tagen". Edition, Übersetzung und Erläuterung der Fragmente*. Classica Monacensia, Band 33.
- Meyer, Eduard (1924): „Hesiods Erga und das Gedicht der fünf Menschengeschlechter“ teoksessa *Kleine Schriften II*, Halle, 15–60. Myös teoksessa Heitsch (ed.) (1966), 471–522. (Viitteet alkuperäisen artikkelin sivunumeroiden mukaan.)
- Most, Glenn (1998): "Hesiod's Myth of the five (or three or four) races". *The Cambridge Classical Journal* 43, 104–127.
- Most, Glenn (2006): "Introduction". xi–lxxv teoksessa *Hesiod. Theogony, Works and Days, Testimonia*. Edited and Translated by Glenn W. Most. Loeb Classical Library, 2006.
- Most, Glenn (2010): "Plato's Hesiod: An acquired taste?". 52–67 teoksessa Boys-Stones, G. R. & Haubold, J. H. (ed.) (2010).
- Μπεζαντάκος, Ν. Π., Τσαγγάλης, Χ. Κ. (ed.) (2006): *Μουσάων αρχώμεθα. Ο Ησίοδος και η αρχαϊκή επική ποίηση*. Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα.
- Μπεζαντάκος, Ν. Π. (2006): "Ησίοδος και Ανατολή". 21–138 teoksessa Μπεζαντάκος, Ν. Π., Τσαγγάλης, Χ. Κ. (ed.) (2006).
- Nesselrath, Heinz Günther (2011): "Geschichte der Homerforschung". 175–199 teoksessa Rengakos, A. & Zimmermann (ed.)(2011).
- Nicolai, Walter (1964): *Hesiods Erga. Beobachtungen zum Aufbau*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag.
- Notopoulos, James A. (1960): "Homer, Hesiod and the Achaean Heritage of Oral Poetry". *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 29, no. 2, 177–197.
- Notopoulos, James A. (1964): "Studies in Early Greek Oral Poetry". *Harvard Studies in Classical Philology* 68, 1–77.
- Peabody, Berkeley (1975): *Winged Word. A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition*. Albany, New York.

- Querbach, Carl W. (1985): "Hesiod's Myth of the *Four Races*". *The Classical Journal* 81, No. 1, 1–12.
- Ράγκος, Σ. Ι. (2006): "Ἡσίοδος και Φιλοσοφία: Η Μυθοποιητική καταγωγή της Αληθείας του Λόγου στην Αρχαϊκή Ελλάδα". 395–540 teoksessa Μπεζαντάκος, Ν. Π., Τσαγγάλης, Χ. Κ. (ed.) (2006).
- Reitzenstein (1924/1925): „Altgriechische Theologie und ihre Quellen“. *Vorträge der Bibliothek Warburg IV*, 1–19, Leipzig. Myös 439–449 teoksessa Heitsch (ed.) (1966) (Viitteet alkuperäisen artikkelin sivunumeroiden mukaan.)
- Rengakos, Antonios & Zimmermann, Bernhard (ed.) (2011): *Homer Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Verlag J.B. Metzler, Stuttgart.
- Rosenmeyer, Thomas G. (1957): "Hesiod and Historiography. Erga 106–201". *Hermes* 85, 17–285.
- Rowe, C. J. (1983): "'Archaic thought' in Hesiod". *Journal of Hellenic Studies* CIII, 124–135.
- Schönberger, Otto (2006): „Anmerkungen“. 65–90 teoksessa *Werke und Tage*. Griechisch / Deutsch, übersetzt und hg. von Otto Schönberger, Reclam, Stuttgart. Erste Ausgabe 1996, bibliogr. ergänzte Ausgabe 2006.
- Sihvola, Juha (1989): *Decay, Progress, the Good Life? Hesiod and Protagoras on the Development of Culture*. Commentationes Humanarum Litterarum 89, Helsinki.
- Smith, Peter (1980): „History and the Individual in Hesiod's Myth of Five Races“. *Classical World* 74:3, 145–163.
- Sourvinou-Inwood, Christiane (1997): „The Hesiodic Myth of the Five Races and the Tolerance of Plurality in Greek Mythology“. 1–22 in *Greek Offerings. Essays on Greek Art in honour of John Boardman*. Ed. Olga Palagia. Oxbow Monograph 89, Oxford.
- Susemihl, Franz (1864/1966): "Zur Literatur des Hesiodos". *Neue Jahebücher für Philologie und Pädagogik* 89, 1–10 ja 729–759. Myös 3–49 teoksessa Heitsch (ed.) (1966) (Viitteet myöhemmän uudelleenjulkaisun sivunumeroiden mukaan.)
- Szlezák, Thomas A. (2012): *Homer oder die Geburt der abendländischen Dichtung*. C. H. Beck, München.

- Τσαγγάλης, X. K. (2006): “Ποίηση και Ποιητική στην Θεογονία και στα Έργα και Ημέραι”. 139–256 teoksessa Μπεζαντάκος, N. Π., Τσαγγάλης, X. K. (ed.) (2006).
- Verdenius, W. J. (1960): ”L’association des idées comme principe de composition dans Homère, Hésiode, Théognis”. *Revue des Études Grecques* 73, 345–61.
- Vernant, Jean-Pierre (1960/2006): ”Hesiod’s Myth of the Races: An Essay in Structural Analysis”. 25–52 teoksessa Vernant (2006). Ilmestynyt alkujaan ranskan kielellä nimellä ”Le Mythe hésiodique des races: Essai d’analyse structurale”, *Revue de l’histoire des religions* 157 (1960), 21–54. Viitteet englanninkielisen käännöksen mukaan.
- Vernant, Jean-Pierre (1966/2006): ”Hesiod’s Myth of the Races: A Reassessment”. 53–88 teoksessa Vernant (2006). Ilmestynyt alkujaan ranskan kielellä nimellä ”Le mythe hésiodique des races: Sur un essai de mise au point”, *Revue de philologie* 40 (1966), 247–76. Viitteet englanninkielisen käännöksen mukaan.
- Vernant, Jean-Pierre (1985/2006): ”Structural Method and the Myth of the Races”. 89–112 teoksessa Vernant (2006). Ilmestynyt alkujaan ranskan kielellä nimellä ”Méthode structurale et mythe des races” (1985). Viitteet englanninkielisen käännöksen mukaan.
- Vernant, Jean-Pierre (2006): *Myth and Thought among the Greeks*. Translated by Janet Lloyd with Jeff Front. Zone Books, New York.
- Vidal-Naquet, Pierre (1978): ”Plato’s Myth of the Statesman, the Ambiguities of the Golden Age and of History”. *The Journal of Hellenic Studies* 98, 132–141.
- Walcot, Peter (1961): ”The Composition of the *Works and Days*”. *Revue des Études Grecques* 74, 1–19.
- Walcot, Peter (1966): *Hesiod and the Near East*. Wales U.P, Cardiff.
- West, Martin L. (ed.) (1978): *Hesiod, Works and Days*. ed. with Prolegomena and Commentary. Clarendon Press, Oxford.
- West, Martin L. (2011): *The Making of the Iliad. Disquisition and Analytical Commentary*. Oxford University Press, Oxford.
- von Wright, Georg Henrik (1999): *Tieto ja ymmärrys*. Otava, Helsinki.

C. Verkkolähteet

Brill's New Pauly. Antiquity volumes edited by Hubert Cancik and Helmuth Schneider.

Brill Online, 2014. Hakusana "Period, Era."

URL: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/period-era-e12215160> (11.02.2014)

Liite 1: Työt ja päivät 106–200: teksti ja käännös

<p>Εἰ δ' ἐθέλεις, ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω εὖ καὶ ἐπισταμένως· σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν [ὥς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι].</p> <p>Χρῦσεον μὲν πρότιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων ἀθάνατοι ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες. (110)</p> <p>οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν· ὥστε θεοὶ δ' ἔζων ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος, οὐδὲ τι δειλὸν γῆρας ἐπῆν, αἰεὶ δὲ πόδας καὶ χεῖρας ὁμοῖοι τέρποντ' ἐν θαλίῃσι, κακῶν ἐκτοσθεν ἀπάντων· (115)</p> <p>θνητῶν δ' ὥσθ' ὕπνω δεδμημένοι· ἐσθλὰ δὲ πάντα τοῖσιν ἔην· καρπὸν δ' ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον· οἱ δ' ἐθέλημοι ἦσυχον ἔργ' ἐνέμοντο σὺν ἐσθλοῖσιν πολέεσσιν. [ἀφνειοὶ μῆλοισι, φίλοι μακάρεσσι θεοῖσιν] (120)</p> <p>αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε, τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλᾶς ἐσθλοὶ, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων, [οἳ ῥα φυλάσσουσιν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα ἡέρα ἐσσύμενοι πάντη φοιτῶντες ἐπ' αἶαν,] (125)</p> <p>πλουτοδόται· καὶ τοῦτο γέρας βασιλῆιον ἔσχον.</p> <p>Δεύτερον αὖτε γένος πολὺ χειρότερον μετόπισθεν ἀργύρεον ποίησαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες, χρυσέφ' οὔτε φυῆν ἐναλίγκιον οὔτε νόημα· ἀλλ' ἐκατὸν μὲν παῖς ἔτεα παρὰ μητέρι κεδνῇ (130)</p> <p>ἐτρέφετ' ἀτάλων, μέγα νήπιος, ᾧ ἐνὶ οἴκῳ· ἀλλ' ὅτ' ἄρ' ἠβήσαι τε καὶ ἠβης μέτρον ἴκοιτο, παυρίδιον ζώεσκον ἐπὶ χρόνον, ἄλγε' ἔχοντες ἀφραδίης· ὕβριν γὰρ ἀτάσθαλον οὐκ ἐδύναντο</p>	<p>Jos haluat, kerron sinulle pääpiirteittäin toisenkin tarinan, hyvin ja huolella: paina sinä siis mieleesi, että samaa alkuperää ovat jumalat, kuolevaiset ihmiset.</p> <p>Ensiksi loivat kuolemattomat Olympoksen hallien haltijat kultaisen puhuvien ihmisten heimon.</p> <p>He elivät Kronoksen aikana, hänen hallitessaan taivaita.</p> <p>Kuin jumalat he elivät, huolettomin mielin, ilman vaivaa ja tuskaa. Eikä heihin iskenyt viheliäinen vanhuus, vaan jaloiltaan ja käsiltään aina muuttumattomina iloitsivat he juhlissa, erossa kaikesta pahasta.</p> <p>He kuolivat kuin unen valtaamina: kaikkea hyvää oli heidän osanaan. Viljaa antava pelto kantoi hedelmää itsestään, paljon ja vailla katetutta: omasta tahdostaan ja rauhallisesti he osallistuivat töihin, eläen runsaan hyvän kanssa.</p> <p>[Rikkaat lampaila, ystävät autuaiden jumalien.]</p> <p>Mutta kun tämän heimon kätki alleen maa, he ovat nyt suuren Zeuksen tahdosta daimoneita, erinomaisia ja maanpäällisiä, kuolevien ihmisten suojelijoita, [jotka vartioivat oikeuden tuomioita ja pahoja tekoja, ilmaan verhoutuneina, vaellellen kaikkialle päällä maan] rikkauden antajat: myös tämä kuninkaallinen kunnia heillä oli.</p> <p>Sitten loivat Olympoksen hallien haltijat toisen heimon, paljon huonomman, hopeisen, joka ei muistuttanut kultaista ulkonäöltään eikä mieleltään.</p> <p>Silloin kasvoi lapsi luona huolehtivan äidin sata vuotta, leikkivä, kovin lapsellinen, kotinsa piirissä:</p> <p>Vaan kun varttui ja saavutti aikuisuuden mitan – sitten he elivät vain vähäisen ajan, vaivoja omaten, järjettömyyttään. Pahaa <i>Hybristā</i> he eivät kyenneet</p>
--	--

<p>ἀλλήλων ἀπέχειν, οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν (135)</p> <p>ἤθελον οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς, ἣ θέμις ἀνθρώποις κατὰ ἤθεα. τοὺς μὲν ἔπειτα Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολοούμενος, οὐνεκα τιμᾶς οὐκ ἔδιδον μακάρεσσι θεοῖς οἱ Ὀλύμπῳ ἔχουσιν. αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψε, (140) τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται, δεῦτεροι, ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ.</p> <p>Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων χάλκειον ποιήσ', οὐκ ἀργυρέῳ οὐδὲν ὁμοῖον, ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ ὄβριμον· οἷσιν Ἄρης (145) ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες, οὐδέ τι σῖτον ἦσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν. ἄπλαστοι· μεγάλη δὲ βίη καὶ χεῖρες ἄαπτοι ἐξ ὧμων ἐπέφυκον ἐπὶ στιβαροῖσι μέλεσσι. τῶν δ' ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκεοι δὲ τε οἴκοι, (150) χαλκῷ δ' εἰργάζοντο· μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος. καὶ τοὶ μὲν χεῖρεςσιν ὑπὸ σφετέρῃσι δαμέντες βῆσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Αἰδαο, νώνυμοι· θάνατος δὲ καὶ ἐκπάγλους περ ἐόντας εἶλε μέλας, λαμπρὸν δ' ἔλιπον φάος ἡελίοιο. (155)</p> <p>Αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο γένος κατὰ γαῖα κάλυψεν, αὖτις ἔτ' ἄλλο τέταρτον ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ Ζεὺς Κρονίδης ποιήσε, δικαιοτέρον καὶ ἄρειον, ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἱ καλέονται ἡμίθεοι, προτέρῃ γενεῇ κατ' ἀπείρονα γαῖαν. (160) καὶ τοὺς μὲν πόλεμός τε κακὸς καὶ φύλοπις αἰνῇ τοὺς μὲν ὕφ' ἑπταπύλῳ Θήβῃ, Καδμηίδι γαίῃ, ᾧλεσε μαρναμένους μῆλων ἔνεκ' Οἰδιπόδαο, τοὺς δὲ καὶ ἐν νήεσσιν ὑπὲρ μέγα λαῖτμα θαλάσσης</p>	<p>pitämään loitolla, eivätkä he halunneet palvella kuolemattomia, tai uhrata autuaiden pyhäköissä päällä alttarien, kuten on <i>Laki</i> ihmisille tapojen mukaan. Niinpä heidät kätki Zeus Kronidi suuttuneena, koska hei eivät suoneet kunnioitusta autuaille jumalille, jotka asuttavat Olymposta. Mutta kun tämän heimon kätki alleen maa, heitä kutsutaan maanalaisiksi autuiksi kuolevaisiksi, järjestykseltään he ovat toisia, mutta yhtä kaikki seuraa heitä Kunnia.</p> <p>Mutta Zeus isä teki vielä kolmannen puhuvien ihmisten heimon pronssisen, ei millään tavalla hopeisen kaltaisen, saarnipuusta, mahtavan ja väkevän. Heidän huolenaan olivat surkuteltavat Areksen työt ja <i>Hybris</i>. Eivätkä he syöneet viljaa, vaan heillä oli murtumaton vahvamielinen tahto.</p> <p>Koulimattomat: suuri oli heidän voimansa ja voittamattomat käsivarret kasvoivat olkapäistä päällä vahvojen raajain. Pronssisia olivat heidän varusteensa, pronssia heidän talonsa, pronssilla he tekivät työtä – eikä heillä ollut mustaa rautaa.</p> <p>Ja omien käsiensä kautta kukistettuina he kävivät jääkylmän Haadeksen kosteaan majaan, nimettömät. Vaikka he olivat kauhistuttavia, kaappasi heidät musta surma, ja he jättivät kirkkaan auringon valon</p> <p>Mutta kun tämän heimon kätki alleen maa, vielä neljännen teki Zeus Kronidi päälle kaikkiruokkivan maan, oikeudenmukaisemman ja paremman, heeros-ihmisten jumalaisen heimon. Heidä kutsutaan puolijumaliksi ja he ovat meitä edeltävä sukupolvi päällä äärettömän maan.</p> <p>Eräille heistä toi kohtalon paha sota ja karmea sotahuuto: toiset se tuhosi seitsenporttisen Teeban edessä, Kadmoksen mailla, heidän taistellessaan Oidipuksen lammaslauman takia, toiset se taas vei laivoissa yli merten syvänteiden,</p>
---	--

<p>ἐς Τροίην ἀγαγὼν Ἑλένης ἔνεκ' ἠυκόμοιο. (165)</p> <p>ἐνθ' ἣ τοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε</p> <p>τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοντα καὶ ἦθε' ὀπάσας</p> <p>Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης. (168)</p> <p>καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες (170)</p> <p>ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὀκεανὸν βαθυδίνην,</p> <p>ὄλβιοι ἦρωες, τοῖσιν μελιδέα καρπὸν</p> <p>τρεῖς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα.</p> <p>[τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων· τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει.](173a)</p> <p>[...]</p> <p>Μηκέτ' ἔπειτ' ὄφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι</p> <p>ἀνδράσιν, ἀλλ' ἣ πρόσθε θανεῖν ἣ ἔπειτα γενέσθαι. (175)</p> <p>νῦν γάρ δῃ γένος ἐστί σιδήρεον· οὐδέ ποτ' ἦμαρ</p> <p>παύσονται καμάτου καὶ οἰζύος οὐδέ τι νύκτωρ</p> <p>τειρόμενοι· χαλεπὰς δὲ θεοὶ δώσουσι μερίμνας.</p> <p>ἀλλ' ἔμψης καὶ τοῖσι μεμείζεται ἐσθλὰ κακοῖσιν.</p> <p>Ζεὺς δ' ὀλέσει καὶ τοῦτο γένος μερόπων ἀνθρώπων (180)</p> <p>εὖτ' ἂν γεινόμενοι πολιοκρόταφοι τελέθωσιν.</p> <p>οὐδὲ πατὴρ παίδεσσιν ὁμοῖος οὐδέ τι παῖδες</p> <p>οὐδὲ ξεῖνος ξεινοδόκῳ καὶ ἐταῖρος ἐταίρῳ,</p> <p>οὐδὲ κασίγνητος φίλος ἔσσεται, ὥς τὸ πάρος περ.</p> <p>αἶψα δὲ γηράσκοντας ἀτιμήσουσι τοκῆας· (185)</p> <p>μέμψονται δ' ἄρα τοὺς χαλεποὺς βάζοντες ἔπεσσι,</p> <p>σχέτλιοι, οὐδὲ θεῶν ὅπιν εἰδότες· οὐδέ κεν οἷ γε</p> <p>γηράντεσσι τοκεῦσιν ἀπὸ θρεπτήρια δοῖεν·</p> <p>[χειροδίκαι· ἕτερος δ' ἐτέρου πόλιν ἐξαλαπάξει·]</p> <p>οὐδέ τις εὐόρκου χάρις ἔσσεται οὐδέ δικαίου (190)</p> <p>οὐδ' ἀγαθοῦ, μᾶλλον δὲ κακῶν ρεκτῆρα καὶ ὕβριν</p> <p>ἀνέρα τιμήσουσι· δίκη δ' ἐν χερσὶ· καὶ αἰδῶς</p> <p>οὐκ ἔσται, βλάψει δ' ὁ κακὸς τὸν ἀρεῖονα φῶτα</p> <p>μῦθοισι σκολιοῖς ἐνέπων, ἐπὶ δ' ὄρκον ὁμεῖται.</p> <p>ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν οἰζυροῖσιν ἅπασι (195)</p>	<p>Troiiaan, vuoksi kaunishiuksisen Helenan:</p> <p>siellä heidän ympärilleen kietoutui kuoleman loppu.</p> <p>Mutta toiset erilleen ihmisistä asutti isä Zeus Kronidi,</p> <p>maan rajoille, elantoa ja tyyliä antaen.</p> <p>Ja nyt he asuvat huolettomin mielin</p> <p>autuaiden saarilla luona syväkuohuisan Okeanoksen,</p> <p>onnelliset heerokset, joille hunajaista hedelmää,</p> <p>kolmesti vuodessa kukoistavaa kantaa viljaa antava pelto.</p> <p>[Kaukana kuolemattomista: heidän parissaan hallitsee Kronos]</p> <p>[...]</p> <p>Kunpa minua ei olisi velvoitettu olemaan näiden viidensien ihmisten</p> <p>parissa! Olisinpa kuollut jo aiemmin tai saanut syntyä myöhemmin!</p> <p>Nyt näet on heimo rautainen: ei koskaan heitä</p> <p>lakkaa vaivaamasta vaiva ja tuska – ei päivällä, ei yöllä.</p> <p>Pahoja huolia tulevat jumalat heille antamaan,</p> <p>vaan yhtä kaikki on myös heillä sekoittuva hyvä pahaan.</p> <p>Ja Zeus on tuhoava myös tämän, puhuvien ihmisten heimon,</p> <p>sitten kun vastasyntyneet tulevat maailmaan harmaahapsisina.</p> <p>Eikä isä ole oleva samaa mieltä lapsensa kanssa – eikä lapsi,</p> <p>eikä vieras vierasisännän kanssa, tai kumppani kumppanin,</p> <p>eikä veli ole oleva ystävä, kuten oli ennen.</p> <p>Pian eivät he arvosta vanhenevia synnyttäjiä,</p> <p>vaan moittivat, puhutellen heitä keunoilla sanoilla,</p> <p>nuo kierot, jotka eivät tiedä jumalten rangaistuksesta: mitään</p> <p>korvausta kasvatuksesta he eivät vanhenneville synnyttäjille anna.</p> <p>Käsioikeudelliset: toinen toisen kaupungin tuhoaa.</p> <p>Eikä ole saava arvostusta osakseen rehellinen, oikeudenmukainen</p> <p>eikä hyvä, vaan pikemminkin pahojen tekojen suorittajia ja hybriksen</p> <p>miehiä tullaan arvostamaan: oikeus on näet käsissä. Eikä ole oleva</p> <p>säädyllisyyttä: pahantekijä on vahingoittava myös parempaa miestä,</p> <p>kutsuen tätä kieroilla myyteillä, vanhojen vasten valaa.</p> <p>Kateus on saattava ihmisiä, kaikin puolin onnettomia,</p>
---	--

<p>δυσκέλαδος κακόχαρτος ὁμαρτήσῃ στυγερῶπης. καὶ τότε δὴ πρὸς Ὀλυμπον ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης λευκοῖσιν φάρεσσι καλυψαμένῳ χροῖα καλὸν ἀθανάτων μετὰ φύλον ἵτον προλιπόντ' ἀνθρώπους Αἰδῶς καὶ Νέμεσις· τὰ δὲ λείπεται ἄλγεα λυγρὰ (200) θνητοῖς ἀνθρώποισι· κακοῦ δ' οὐκ ἔσσεται ἄλκη.</p>	<p>tuo kurjankuuloinen, pahansuopa, inhottava. Ja silloin todellakin, kohti Olymposta, päältä maan leveäpolkuisen, kätkien kauniin ihonsa valkoisiin viittoihin, käyvät joukkoon kuolemattomien, ihmiset jättäen, Aidos ja Nemesis. Ja surkeat vaivat ovat jäävä kuolevaisille ihmisille, eikä pahalta ole enää oleva turvaa.</p>
---	--